

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS



Buen vivir y descolonialidad



Boris Marañón Pimentel
coordinador

Este libro indaga sobre la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico caracterizado por una subjetividad basada en la reciprocidad y por una nueva racionalidad liberadora (de la explotación y dominación) y solidaria (entre las personas y con la Naturaleza), expresada en cada acción social personal y colectiva. El Buen Vivir, propuesta surgida en América Latina desde la resistencia al despojo y a la irracionalidad del capitalismo, se despliega como una alternativa para restablecer lazos relacionales entre las personas y con la Naturaleza, basados en la solidaridad y la reciprocidad. Como nuevo horizonte de sentido, el Buen Vivir articula dos herencias culturales, expresadas en una nueva racionalidad liberadora y solidaria: por un lado, la razón histórica de la modernidad, con sus promesas de libertad, igualdad social y bienestar; y por otro, la razón "india" prehispánica, asociada a la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo.

Boris Morañón Pimentel es economista por la Universidad Agraria La Molina de Perú, maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de México y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Actualmente es investigador en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. A partir de 2008 coordina varios proyectos sobre organizaciones económicas solidarias en México, y desde 2011 coordina el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT Claeso) "Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial", que aglutina a más de 15 investigadores de siete países de América Latina.



Buen Vivir y descolonialidad.

Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles

Rector

Eduardo Bárzana García

Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez

Secretario Administrativo

Estela Morales Campos

Coordinadora de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Verónica Villarespe Reyes

Directora

Gustavo López Pardo

Secretario Académico

Aristeo Tovías García

Secretario Técnico

Roberto Guerra M.

Jefe del Departamento de Ediciones

Buen Vivir y descolonialidad Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales

Boris Marañón Pimentel
(Coordinador)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS



Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución editora.

Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales
/ coordinador Boris Marañón Pimentel. – Primera edición. – México: UNAM,
Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.
267 páginas: ilustraciones; 21 cm.

Incluye bibliografías
ISBN 978-607-02-5116-0

1. Economía del bienestar – América Latina. 2. Desarrollo sustentable – Aspectos económicos – América Latina. 3. Política social – Aspectos Económicos – América Latina. 4. Movimientos sociales – Aspectos económicos – América Latina. I. Marañón Pimentel, Boris. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Económicas.

330.155098-scdd21

Biblioteca Nacional de México

Primera edición, 5 de febrero de 2014

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán,
04510, México, D.F.

D.R. © INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS
Círculo Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
04510, México, D.F.

ISBN: 978-607-02-5116-0

Diseño de portada: Ana Laura García Domínguez
Cuidado de la edición: Héliida De Sales Y.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin
la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México/*Printed in Mexico*

ÍNDICE

Introducción	9
--------------------	---

Aspectos teóricos

CAPÍTULO 1

Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria	20
<i>Boris Marañón Pimentel</i>	

CAPÍTULO 2

Hacia la racionalidad liberadora en los movimientos sociales. Identidades y discontinuidades en un mundo donde quepan muchos mundos	60
<i>Carla Beatriz Zamora Lomelí</i>	

CAPÍTULO 3

Comunidad y capital: un trazo general de una historia antagónica	78
<i>Sergio Tischler y Mina Lorena Navarro</i>	

CAPÍTULO 4

La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal	98
<i>Dania López Córdova</i>	

CAPÍTULO 5

<i>Kawsay</i> (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes	119
<i>Tirso Gonzales</i>	

Del discurso a la práctica: la simiente de una racionalidad liberadora y solidaria

CAPÍTULO 6

- Comunalidad y gestión social de los recursos naturales
en la Sierra Norte de Oaxaca 139
José Gasca Zamora

CAPÍTULO 7

- Comunidades Campesinas en Camino: una apuesta
indígena campesina para desarrollar una economía
solidaria y fraterna entre los hombres y con la tierra 160
*Bartolomé Contreras, Enrique Zárate, Gerardo Pacheco,
Sergio Vásquez, Rosendo Montiel y Leónides Oliva*

CAPÍTULO 8

- Unidad, Desarrollo y Compromiso, Undeco:
el cooperativismo como opción de educación
y transformación social desde lo local 175
Marín Rubio López y Blanca Rubio Pacheco

CAPÍTULO 9

- Economías solidarias y educación intercultural 188
Mario Bladimir Monroy Gómez (coord.)

CAPÍTULO 10

- Contribuciones desde la gestión social del hábitat
para una racionalidad liberadora: el caso de la
Cooperativa de Vivienda Palo Alto 206
Ninett Torres Villarreal

CAPÍTULO 11

- Cooperativa de Trabajadores Democráticos
de Occidente (Tradoc, ex Euzkadi): cogestión
en una empresa recuperada por sus trabajadores 225
Sarya Luna Broda

- Glosario 244

INTRODUCCIÓN

Ante el *malestar de la vida en el capitalismo* expresado no solo en materia económica, social y ambiental, sino también en la creciente pérdida de sentido respecto de las ideas/imágenes fundamentales del mismo (Estado, democracia representativa, mercado, acumulación privada, familia patriarcal, interés individual egoísta, entre otros), la discusión respecto de las *racionalidades*, se ubica como un asunto de suma relevancia.

Esta revisión requiere, en primer término, explorar los fundamentos del conocimiento científico, positivo-eurocéntrico, y plantear sus limitaciones para dar cuenta de los problemas de la realidad social contemporánea, como el desempleo estructural y la creciente destrucción de la naturaleza, entre otros. El *eurocentrismo*, con sus pretensiones de universalidad y de único conocimiento válido, legitima el poder del capital y naturaliza los procesos sociales, lo que clausura la posibilidad de pensar en la transformación social más allá de los límites que impone el capitalismo. Asimismo, las múltiples separaciones –incluidas las disciplinarias–, impiden ver la compleja trama de relaciones de poder que se teje en las diversas dimensiones de la vida social y, en esa medida, las posibilidades de transformación societal.

De ahí la necesidad de acercarse a formas de conocimiento crítico, que contribuyan a entender la compleja realidad social y a prefigurar –a partir de diversas prácticas ya en curso– una sociedad donde los individuos sean libres y socialmente iguales,

es decir, que tengan un lugar igual en las relaciones sociales de poder, de manera que desaparezcan las jerarquías sociales que por siglos se han legitimado y “naturalizado” a partir de ciertas diferencias biológicas (patriarcalismo) y supuestas diferencias biológicas (racismo); donde se reconozcan las especificidades históricas de cada espacio/tiempo, por ejemplo, las herencias coloniales de América Latina y se planteen alternativas acordes con las características y problemas de dichos espacios/tiempos, que surjan desde la interculturalidad o la ecología de saberes, en palabras de Boaventura de Sousa; donde la naturaleza deje de ser considerada como un instrumento y mercantilizada, recupere su derecho a la conservación y la reparación, y se legitimen otras formas de pensarla y relacionarse con ella. En síntesis, se trata de un proyecto de sociedad donde se posicione la liberación sobre la dominación y la explotación humana y la recuperación del vínculo relacional con la naturaleza como intereses históricos; y para la construcción de dicho proyecto, se requiere un conocimiento crítico que ayude a visualizar las diversas experiencias que, en la práctica, van prefigurando dicha sociedad.

En ese sentido, las reflexiones desplegadas en este libro se hacen desde una perspectiva epistemológica y teórica particular: la *colonialidad/descolonialidad del poder*, sobre todo desde los aportes de uno de sus fundadores, el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Es desde esta propuesta que se discuten las principales categorías del libro.

Con el título *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, se quiere indagar sobre las condiciones de emergencia de un nuevo imaginario histórico anticolonialista, un *horizonte de sentido histórico*, caracterizado por una *subjetividad* basada en la *reciprocidad* y por una *nueva racionalidad liberadora* (de la explotación y dominación) y *solidaria* (entre las personas y con la naturaleza), expresada en cada acción social personal y colectiva. En ese sentido, el Buen Vivir, propuesta surgida de manera reciente en América Latina por la resistencia al despojo y la irracionalidad del capitalismo, se despliega como una alternativa que puede contribuir a restablecer un lazo relacional

entre las personas y con la naturaleza, basado en la *solidaridad* y la *reciprocidad*. El Buen Vivir, utopía que va teniendo lugar en las prácticas sociales o nuevo horizonte de sentido, trata de articular dos herencias culturales, expresadas en una nueva *racionalidad liberadora y solidaria*: por un lado, la *razón histórica de la modernidad*, con sus promesas de libertad, igualdad social y bienestar, y por otro, la *razón “india” prehispánica*, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo.

Este nuevo imaginario está asociado, pues, a una razón alternativa, la razón instrumental, la cual fundamenta las acciones sociales privilegiando criterios de eficiencia, acumulación de ganancias e interés personal, sin considerar el bienestar de las personas y la naturaleza.

Se trata entonces de establecer en qué medida una *racionalidad liberadora y solidaria* puede establecer las bases de una sociedad alternativa basada en la reciprocidad y en la búsqueda del bienestar de las personas y de la naturaleza; de reconocer los aportes discursivos y prácticos tanto de movimientos sociales como de experiencias y organizaciones de trabajo colectivo orientadas al Buen Vivir, lo que supone la igualdad en las relaciones entre sexos, la reciprocidad en las relaciones de trabajo, el autogobierno en las relaciones de autoridad, el cuidado de la naturaleza y la interculturalidad o diálogo de saberes.

La crisis ambiental es fruto del predominio de una *racionalidad económica instrumental* que ha fundamentado la acción productiva, al regir las decisiones básicas de la producción (qué, cómo, cuánto y para quién producir) ha conducido, por un lado, como ya se mencionó, a una situación límite en términos ambientales, colocando en riesgo la existencia misma de la vida humana y, por otro, hacia el crecimiento de las desigualdades económicas y sociales, y la concentración del poder político.

Las organizaciones basadas en el trabajo colectivo, tratan de alcanzar su reproducción social con base en una racionalidad distinta a la racionalidad económica instrumental, a partir de relaciones de reciprocidad, igualdad social, democracia directa y respeto por la naturaleza. Al mismo tiempo, dichas organizaciones

productivas presentan una tensión entre dos racionalidades, la *reciprocidad*, por un lado y, por otro, las *relaciones mercantiles* (venta de fuerza de trabajo, venta de productos y/o servicios), pero la primera tiende a ser la dominante al orientar las actividades a la búsqueda del bienestar colectivo. Se trata de discutir acerca de los elementos teóricos implicados en la racionalidad alternativa y de cómo dicha racionalidad se va reflejando en la vida cotidiana, ¿cómo se procesa esa nueva racionalidad en la vida cotidiana, con qué contradicciones y avances?

En ese sentido, la presente obra busca, por un a parte contribuir en la construcción de una propuesta analítica desde una perspectiva crítica, la *colonialidad/descolonialidad del poder*, que permita estudiar el problema planteado y, por otra, realizar estudios de caso con el fin de conocer en qué medida los discursos y prácticas de las organizaciones productivas y movimientos sociales se asocian a las *racionalidades liberadoras-solidarias* y pueden constituirse en alternativas de vida ante la degradación de la naturaleza y los problemas de crecimiento de la marginalidad social y la concentración de la riqueza y el poder político.



Esta obra se divide en dos grandes apartados. En el primero diversos autores realizan planteamientos teóricos acerca de las formas solidarias de existencia, sus tensiones y sus potencialidades.

Boris Marañón Pimentel plantea la necesidad de discutir alternativas que tengan como base la solidaridad entre las personas y con la naturaleza, a partir de una racionalidad liberadora y solidaria distinta a la racionalidad instrumental imperante, ya que en esta etapa en la que se agudiza el desempleo estructural y se consolidan tanto la financiarización del capital y la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental, el poder capitalista busca ampliar su dominio y las bases de la acumulación por medio del despojo, expandiendo de modo creciente la explotación irracional de la naturaleza, causando desequilibrios irreversibles en los ecosistemas y despojando a los pueblos indígenas de sus

territorios y sus medios de reproducción. Asimismo, plantea que la discusión de estas alternativas implica hacer una revisión crítica de la forma en que se construye el conocimiento y las relaciones de poder que dicho conocimiento legitima, así como apostar por perspectivas críticas que posibiliten la construcción de alternativas que trasciendan el capitalismo. Así, este primer capítulo, que fue eje de las reuniones preparatorias del libro, proporciona algunos elementos teórico-metodológicos que articulan las distintas contribuciones.

Por su parte, Carla Beatriz Zamora Lomelí plantea una discusión teórica sobre las corrientes que estudian los movimientos sociales y la acción colectiva, para proponer una visión cercana a la realidad latinoamericana, donde se reconozcan las relaciones de dominio-subordinación que prevalecen en una sociedad estratificada, así como cuestiones sobre la resistencia de los grupos dominados y la construcción de alternativas frente al capital. Se enfatiza la construcción del sujeto para el fortalecimiento de los movimientos sociales, agentes que dibujan el rumbo de otros horizontes mediante el planteamiento de una racionalidad liberadora y solidaria contrapuesta a la racionalidad instrumental económica.

Sergio Tischler y Mina Lorena Navarro analizan algunas características de la lucha de los movimientos socioambientales –ecologismo popular– que adoptan una subjetividad comunitaria como arma de resistencia contra el despojo. Parten del supuesto de que el proceso de totalización de la vida social propio del capital requiere, para existir, un tipo de comunidad antitética de las formas tradicionales de comunidad basada en una supuesta emancipación del “individuo” y la consagración del ciudadano, pero al mismo tiempo, de manera contradictoria, no puede reproducirse sin la comunidad humana, aunque tienda a destruirla. Es por ello que el horizonte de futuro de la comunidad humana negada en la comunidad abstracta del capital se constituye en una relación de resistencia contra el despojo, contra la mercancía, que aparece como la síntesis del proceso límite de lo común, que niega la actividad cooperativa productora de lo común. También

se plantean algunas críticas a la gramática del despojo y a la instrumentación de la naturaleza, transformándola en meros recursos, lo que obtura y deslegitima otras maneras de habitarla y pensarse en y con ella, y la despoja de su posibilidad de autoconservación y regeneración.

Dania López Córdova señala que ante la crisis civilizatoria por la que atravesamos, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se perfilan nuevos proyectos sociales que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas por el capitalismo y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la naturaleza, donde la reciprocidad sea la relación social básica. En ese sentido, en su trabajo realiza una discusión teórica de la categoría de reciprocidad, señalando que la misma vuelve a emerger y se expande como resultado de las tendencias recientes del capitalismo, por lo que se trata de una novedad sociológica que puede contribuir a la construcción de una sociedad basada en la reciprocidad.

Para Tirso Gonzales existe una escasez significativa de estudios sobre la viabilidad y contribución de las culturas agrícolas indígenas andinas y sus sistemas de conocimiento para enfrentar, desde una perspectiva comunitaria de base, temas claves locales y a la vez globales. Kawsay y afirmación cultural en los Andes Peruanos, es un paradigma emergente que se funda en la cosmovisión andina vigente en los Andes y la descolonización, por lo que el autor revisa los fundamentos de la cosmovisión andina y luego presenta una estrategia actual de suficiencia alimentaria y conservación de la biodiversidad en un contexto de cambio climático. Ello se ilustra con la experiencia de más de 26 años del colectivo Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas-Núcleos de Afirmación Cultural Andina en los Andes del Perú (Pratec-Naca), que busca producir un mundo culturalmente diverso y tiene como misión recuperar y revitalizar la crianza agrícola y del ganado y las prácticas agrícolas de los pueblos originarios andino-amazónicos, como parte de un proceso de afirmación cultural cuyo último objetivo es la regeneración del *Kawsay* (la vida toda). Asimismo, el autor busca contribuir al diálogo de conocimientos

y a llenar al vacío de paradigmas alternativos al euro-americano de desarrollo dominante, propuesto e implementado en la América Latina rural durante las últimas siete décadas.

En el segundo apartado del libro se reúnen investigaciones alrededor de experiencias concretas que tienen elementos de una racionalidad liberadora y solidaria y que apuntan al Buen Vivir y a la descolonialidad del poder.

José Gasca Zamora analiza la gestión social de los recursos naturales en poblaciones de origen indígena en el estado de Oaxaca, caracterizada por resignificar la relación social con la naturaleza y entre sus pobladores. Por un lado, la propiedad social de la tierra y los bosques ha redefinido el acceso, uso y usufructo de recursos naturales y, por otro, el intercambio de dones ha resignificado el trabajo como un bien social más que como mercancía, favoreciendo con ello formas de reciprocidad social que no solo reafirman sus prácticas históricas de gobierno comunal, sino que también estructuran nuevos ejes articuladores de organización social, política y económica.

Por su parte, la organización Comunidades Campesinas en Camino lleva a cabo un ejercicio colectivo de análisis de su experiencia, que desde 1995 se constituyó en sociedad de solidaridad social, impulsada por la Pastoral Social de la Iglesia, teniendo como objetivo central la apropiación integral del proceso productivo por parte de sus socios. El trabajo de esta sociedad ha implicado la defensa y cuidado de la tierra, así como el manejo, conservación y aprovechamiento sustentable de sus bienes naturales. El carácter orgánico-agroecológico de sus productos y la venta sin intermediarios, aunados a su organización social de tipo solidario, hacen de esta experiencia un ejemplo a seguir en la región del Istmo de Tehuantepec, también en el estado de Oaxaca.

En su estudio sobre la cooperativa Unidad, Desarrollo y Compromiso (Undeco), Marín Rubio López y Blanca Rubio Pacheco presentan los rasgos centrales de una experiencia de organización popular original, basada en el cooperativismo histórico, integral y autónomo, que a partir de las finanzas, el consumo y la producción va perfilando una opción solidaria que busca desarrollar, en la

vida cotidiana, una opción no solo económica, sino de vida, de otra sociedad. Undeco pretende además enraizar, territorializar sus actividades en la comunidad por medio de un proyecto cooperativo autogestionario que trata de superar las relaciones sociales y la racionalidad misma de la sociedad capitalista.

En su oportunidad, Mario Bladimir Monroy Gómez, del Grupo Cooperativo Jade y la Unión de Cooperativas Nñõho de San Ildefonso, señala, en colaboración con otros participantes de estas iniciativas, que han generado proyectos cooperativos y de “economías solidarias” partiendo de las potencialidades de las personas y no de sus carencias, y que se trata de experiencias colectivas antisistémicas, aun cuando sus participantes no tengan aún una idea cabal de ello. A partir de esos proyectos se ha identificado la necesidad de un proyecto educativo que refuerce y acompañe la producción, reconociendo que el conocimiento por el conocimiento mismo carece de asideros y solo cobra relevancia y significado cuando se pone en contexto y sirve para transformar la realidad. En ese sentido, se creó la licenciatura en “Emprendimientos en Economías Solidarias”, la cual es pionera en México y se imparte en el Instituto Intercultural Nñõho, A.C., el cual se encuentra en la comunidad indígena Nñõho (otomí) de San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, Querétaro. Señala además que la interculturalidad abre la posibilidad de un diálogo de saberes y conocimientos para que las relaciones entre las culturas con respecto a la cultura dominante sean diferentes, basadas en el respeto, en un plano de igualdad, y mutuamente enriquecedoras tanto para las personas como para las culturas que entran en contacto.

Por su parte, en su análisis sobre la cooperativa de vivienda Unión de Palo Alto, en la Ciudad de México, Ninett Torres Villarreal plantea que las tensiones entre la racionalidad instrumental capitalista y las racionalidades liberadoras se manifiestan no solo en la organización social del trabajo, sino también en la organización social del espacio, que evidencia el proceso de exclusión en sociedades asalariadas mediante el despojo y apropiación privada de bienes colectivos. Por ello, la gestión

social del hábitat puede ser vista como una lucha social por acceder al ejercicio de la ciudadanía, dado que pone en juego la materialidad que posibilita su ejercicio, evidenciando tanto la asimetría del poder implícita en la falta de acceso a los bienes y servicios que la sociedad produce, como la invalidez de las instituciones que en teoría son las responsables de garantizar dicho acceso. La autora estudia la subjetividad o matriz de sentidos de actores implicados en un proyecto de gestión social del hábitat en la Ciudad de México, con el fin de identificar los cambios en las subjetividades que posibilitan o dificultan la conformación de racionalidades alternativas, señalando que en la medida en que sus gestores se atrevieron a cerrar la brecha hacia la pobreza, debieron modificar su subjetividad de trabajadores asalariados, circunscrita a una moralidad que los sujetaba a la obediencia y conformidad con sus limitaciones materiales.

Para Sarya Luna Broda el predominio de la relación capital-salario ha pasado por un proceso de crisis de centralidad, acompañado de la emergencia de otras formas de producción, de organización del trabajo y de los recursos que se han ido articulando, acordes con el actual patrón de reproducción capitalista, del que la Cooperativa Tradoc, en El Salto, Jalisco, es una vívida expresión. En este contexto, la recuperación de empresas por sus trabajadores (ERT) representa la lucha contra el desempleo, que deriva en procesos de autogestión laboral e implica la disputa por el reconocimiento de las formas laborales legítimas y de la identidad de los trabajadores, en las que están en juego formas económicas, jurídicas, políticas, subjetivas, culturales y simbólicas propias del campo laboral y en las que hay una ruptura con la forma hegemónica del capitalismo. La autora menciona que en muchas ERT el estado de transición que vivieron en ese momento histórico determinado les hizo descubrir una solidaridad alternativa que les permitió explorar más allá de las fronteras de la realidad a la que estaban habituados, y esa solidaridad emergente junto con las prácticas de reciprocidad y cooperación fueron adoptadas como elementos constituyentes de sus nuevas relaciones laborales, no exentas de tensiones. Asimismo, en las ERT se defiende

el “derecho al trabajo” frente al “derecho de propiedad” y se descubre que el trabajo no es una actividad económica, sino una relación social que puede ser de dominación o de realización colectiva. En el caso de Tradoc, a pesar de su carácter *sui generis*, se reconoce como una experiencia de re-colectivización del trabajo y de anteponer el interés colectivo al comercial.

Por último, dado que se trata de un libro orientado a la enseñanza universitaria, con el fin de facilitar la consulta y comprensión, se presenta, al final de la obra, un pequeño glosario con las categorías centrales. Entre estos conceptos se hallan los siguientes: organizaciones de trabajo colectivo y solidario, reciprocidad, Buen Vivir, desarrollo, subjetividad, imaginario histórico, memoria histórica, racionalidad, racionalidad instrumental, racionalidad económica, racionalidad liberadora, racionalidad solidaria, racionalidad campesina e indígena, entre otras. Como se puede advertir, muchas de estas categorías son discutidas con mayor detalle en las contribuciones del primer apartado, donde se presentan los elementos teóricos.



El presente libro ha sido posible gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGPA) de la UNAM, pues la investigación se realizó en el marco del proyecto PAPIME PE302410 “Racionalidades productivas en sectores sociales no asalariados o parcialmente asalariados y su aporte al ‘Buen Vivir’ ante la crisis ambiental actual”, desarrollado entre 2010 y 2012. El financiamiento para la publicación proviene también de dicho proyecto. Agradecemos, además, la colaboración de Ninett Torres por las primeras revisiones del formato y contenido de este libro. Asimismo, a Marlene Gómez por la compilación final de la obra. Finalmente, un reconocimiento especial a José Gasca Zamora por sus valiosos aportes al proyecto de investigación y a este libro.

ASPECTOS TEÓRICOS

CAPÍTULO 1

CRISIS GLOBAL Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER: LA EMERGENCIA DE UNA RACIONALIDAD LIBERADORA Y SOLIDARIA

*Boris Marañón-Pimentel**

Este capítulo tiene por finalidad plantear la discusión de alternativas necesarias que tengan como base la solidaridad entre las personas y con la naturaleza, ya que el poder capitalista, en esta etapa donde se agudiza el desempleo estructural y se consolidan tanto la financiarización del capital y como la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental, busca ampliar su dominio y las bases de la acumulación por medio del despojo, expandiendo de modo creciente la explotación de la naturaleza, causando desequilibrios irreversibles en los ecosistemas y despojando a los pueblos indígenas de sus territorios y sus medios de reproducción.

Frente a estas tendencias se argumenta la emergencia de una *racionalidad alternativa* que se caracteriza por una perspectiva relacional entre los seres humanos y la naturaleza, lo que supone el establecimiento de una nueva intersubjetividad basada

* Investigador titular del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Correo electrónico: <maranonboris@gmail.com>.

en la relación sujeto-sujeto y que descrea tanto de las jerarquías sociales a partir de las ideas de raza y género, como de la concepción de la naturaleza como objeto de dominación y explotación, concebida como algo externo a la vida humana. La nueva intersubjetividad emergente instala el vínculo sujeto-sujeto como pauta básica de las relaciones sociales entre los humanos y con la naturaleza.

La perspectiva de vida antropocéntrica es sustituida por otra de *orientación ecosociocéntrica*, de modo que la vida humana y la satisfacción de sus necesidades tienen que partir del reconocimiento de la finitud de los ecosistemas, de la necesidad de respetar el derecho a la existencia, a la reparación y compensación de la naturaleza. Por tanto, el trabajo como transformación de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades debe redefinirse, de modo que no afecte el equilibrio de los ecosistemas. En este sentido, el conjunto de relaciones sociales, incluidas las laborales, debe ser redefinido en términos de solidaridad-reciprocidad, sustituyendo la intersubjetividad racial y cosificadora dominante.

Así, este capítulo trata de indagar sobre los términos y condiciones de la *emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico* (utopía que funge como orientadora de la acción que pretende cambiar la realidad y, a la vez, una posibilidad real anticapitalista) caracterizado por *una subjetividad basada en la reciprocidad* (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo, sin pasar por el mercado)¹ y por *una nueva racionalidad liberadora* (de la explotación y dominación y de todas las jerarquías sociales) y *solidaria* (entre las personas y la naturaleza), expresada en cada acción social personal y colectiva. Se plantea que este *nuevo horizonte de sentido histórico*, con su racionalidad y las prácticas sociales asociadas que se van registrando en diversos pueblos, puede ser una alternativa a la racionalidad instrumental que fundamenta las acciones sociales privilegiando criterios de eficiencia, acumulación de ganancias e interés personal, sin considerar el bienestar de la persona humana y la naturaleza.

¹ Véase, en este libro, la sugerente discusión que Dania López hace de la categoría reciprocidad, pensada como eje de las relaciones sociales en una sociedad alternativa.

Para este estudio se ha considerado muy importante incorporar la teoría de la *colonialidad del poder*, según la cual el mundo moderno que emerge desde inicios del siglo XVI es un mundo capitalista y colonial, porque se asienta en una estructura de explotación y dominación en la que la clasificación social de la población mundial tendrá su principal sustento en la idea de “raza”; esto es, en la construcción-imposición de diferencias sociales entre la gente a partir de sus diferencias biológicas (color de la piel), lo que se constituirá en el criterio de clasificación social en la *modernidad/colonialidad*, para la distribución de la población en las relaciones de poder.

El capítulo está organizado en seis partes. La primera presenta un pequeño contexto, señalando los cambios recientes del capitalismo: *desempleo estructural*, *financiarización del capital* e *hipertecnocratización de la racionalidad instrumental*, que han configurado una situación en la que las conquistas del trabajo han sido reducidas hasta su casi total anulación y en la que la acumulación del capital va prescindiendo del trabajo asalariado y recurriendo al despojo y la destrucción de los ecosistemas. En el segundo se presentan los aspectos centrales de la propuesta de la *colonialidad del poder*, teoría crítica que plantea cómo la clasificación social de la población a partir del criterio de raza define la distribución de la población en el trabajo, en las instituciones políticas y en la vivencia de la *modernidad/colonialidad*; la tercera muestra los rasgos del *eurocentrismo*, considerado como la única forma de conocimiento válida y que legitima la *racionalidad instrumental* como el único criterio de verdad, dejando de lado otras formas de conocer y otras racionalidades; en la cuarta, se despliega la discusión sobre la emergencia de una *racionalidad liberadora y solidaria* y de un *nuevo horizonte de sentido*, el Buen Vivir, a partir de la revisión de los aspectos centrales de la *racionalidad instrumental* y de la *racionalidad histórica*, así como de los aportes de la *vertiente “india” prehispánica*; en la quinta se proponen algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar el estudio de las prácticas y discursos sociales basados en una *racionalidad liberadora y solidaria*, desde la perspectiva

de la *colonialidad del poder*. Por último, se presentan algunas conclusiones.

TENDENCIAS RECIENTES DEL CAPITALISMO:
DESEMPLEO ESTRUCTURAL, FINANCIARIZACIÓN E
HIPERTECNOCRATIZACIÓN

El *desempleo estructural* refiere el volumen de trabajadores que no puede ser asalariado de modo permanente, ni siquiera en la fase ascendente del ciclo económico. Como tendencia, se había asomado desde los años sesenta, dada la creciente sustitución de trabajo vivo por trabajo acumulado (maquinaria) en los procesos productivos, y se consolida a partir de la década siguiente cuando el capital logra imponer al trabajo su salida a la crisis de rentabilidad, por medio de la destrucción de las conquistas laborales y del impulso de formas no reguladas de trabajo con el fin de reducir costos, dándose una nueva expansión de la extracción del plusvalor mediante procesos laborales asociados a la plusvalía absoluta (formas de trabajo no salariales como la servidumbre y la esclavitud, lo que se explica más adelante). Así, se frenan las tendencias hacia un mayor *asalariamiento* de la fuerza de trabajo y se registra el crecimiento del volumen de fuerza de trabajo excedente por encima del ejército industrial de reserva, es decir, de un segmento de trabajadores que no puede ser empleado en la etapa de expansión del ciclo económico; se registra pues una *marginalidad* creciente del trabajo. En términos de Gorz [1998], este proceso es la consecuencia del desmantelamiento de las políticas keynesianas que legitimaban la intervención del Estado en la economía para regular el desempeño del capital y perseguir el pleno empleo, la redistribución del ingreso y la integración social; pero, a partir de los años sesenta, el capital abandona este pacto y se orienta hacia la desregulación, la privatización y la apertura económica y comercial para recuperar sus niveles esperados de rentabilidad.

Por su parte, la *financiarización del capital* es la transformación estructural de la relación entre la esfera de la producción y de la circulación, entre el capital productivo y financiero, o entre las fuentes de ganancia e inversión productiva y financiera, siempre a favor de la segunda. Remite a la recomposición de las condiciones de valorización del capital como consecuencia de la crisis estructural de rentabilidad de los años setenta, siendo un mecanismo utilizado en un doble sentido: por un lado, para compensar y aun superar la caída de la tasa de ganancias en la esfera productiva registrada en la década de los setenta y, por otro, para alargar-retardar la transición hacia una nueva revolución tecnológica. En este contexto, el crecimiento desmesurado y cada vez más autónomo del capital ficticio o especulativo respecto del capital productivo compromete seriamente la “unicidad” del proceso de reproducción del sistema al introducir un factor de disrupción sistémica, ya que tiende a provocar la implosión de –incluso la ruptura con– la lógica global que es recogida por la fórmula general del capital: D-M-D’ [Romero, 2010].

Por último, la *hipertecnocratización de la racionalidad instrumental* hace referencia a la tendencia del capital de hallar soluciones cada vez más eficientes, por encima de consideraciones ecológicas, ideológicas, éticas y políticas; se trata pues de una *racionalidad instrumental* al límite, donde la acumulación del capital es el fin último, sin importar las implicaciones e impactos de los medios que se usan. En la etapa actual de financiarización del capital, esto se traduce en que la concentración y acumulación de riqueza no tienen objeto ni objetivo. Hay una mayor multiplicación de riqueza, sin plantear la utilidad más o menos grande que tomen estas riquezas según lleguen a ser consumidas. A la economía financiera de la sociedad de mercado se debe que “el valor se haya vuelto presa de la riqueza”. Mientras que para el capital productivo las ganancias bajo la forma de plusvalía están limitadas por las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo, para el capital financiero los beneficios bajo la forma de tasas de interés, de valor del dinero, parecen no tener límites. En este sentido, la deuda exterior de los países periféricos, las privatizaciones,

constituyen una política perfectamente racional que ofrece a los capitales flotantes la salida por la inversión financiera especulativa, descartando el peligro de una desvalorización masiva del excedente de capitales, el mismo que en términos cuantitativos es treinta veces más importante que el valor total del comercio mundial [Sánchez Parga, 2007].

Estos rasgos del capitalismo implican retos para los trabajadores diferentes a los de ayer, al modificarse profundamente las relaciones sociales y las relaciones internacionales construidas al finalizar la Segunda Guerra Mundial, sobre la base de la derrota del fascismo, creando una relación de fuerzas considerablemente más favorable para la clase obrera, y que se constituyó en el factor central para comprender el compromiso histórico del Estado socialdemócrata en un mundo donde la existencia de movimientos obreros organizados y radicalizados junto a la existencia de la Unión Soviética y de China “socialistas” crearon las condiciones que obligaron al capital a ajustarse al compromiso histórico socialdemócrata, a la construcción de ciudadanía: igualdad, derechos y representación política [Amin, 2010]. En la etapa de la *financiarización*, la producción de riqueza requiere menos creación de trabajo asalariado y no necesariamente pasa por la producción (sino por la especulación financiera), y el capital ya no está interesado en mantener o ampliar los pactos sociales por medio del Estado-nación.

Entonces, *desempleo estructural, financiarización e hipertecnocratización de la racionalidad instrumental*, significan el alejamiento de las promesas primigenias de la modernidad –libertad, bienestar e igualdad social–, así como la presión creciente y destructora sobre la naturaleza, poniendo en riesgo la vida misma sobre el planeta.

Frente a estas tendencias, se ha sostenido que están emergiendo racionalidades alternativas como parte de un nuevo horizonte de sentido histórico. Para acercarse a estas propuestas, es necesario, primero, revisar la forma en que se construye el conocimiento hegemónico y las relaciones de poder que dicho conocimiento legitima. En ese sentido, en el siguiente apartado se

presentan los aspectos centrales de una propuesta teórica, que busca revelar las relaciones de poder y las especificidades de un *patrón de poder mundial, moderno/colonial y capitalista*: la colonialidad del poder.

COLONIALIDAD DEL PODER, MODERNIDAD Y CAPITALISMO

Según Quijano [1998a, 1998b], la colonialidad del poder es el rasgo distintivo del actual patrón mundial de poder. El poder es entendido por este autor como las estructuras de dominación, explotación y conflicto propias de una sociedad. En el caso del patrón de poder actual, caracterizado por ser *mundial, moderno/colonial*,² *capitalista y eurocéntrico*, se identifican cinco ámbitos de existencia social en los que se teje una trama de estructuras y relaciones de poder, en la que ninguna de ellas, a diferencia de lo que se plantea en el marxismo, tiene un rol determinante sobre las otras. Esos ámbitos son: trabajo, autoridad colectiva, sexo/género, intersubjetividad (conocimiento, memoria colectiva e imaginario social) y naturaleza. Así, el poder es entendido no como una cosa, sino como relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de esos ámbitos; es resultado y expresión de la disputa (conflicto) por el control de los mismos [Quijano, 2000b].

Es *mundial*, porque por primera vez, después de la Conquista, incluye a toda la población del planeta. Es *moderno*, porque se basa en las ideas de desacralización y realización de las utopías de la humanidad en el futuro. La desacralización de la autoridad en relación con el conocimiento y las jerarquías sociales

² Quijano añade el término colonial al desarrollo de Wallerstein, sobre el moderno sistema económico mundial, para dar cuenta de la imposición y naturalización de la idea de “raza” como eje de la clasificación social de la población en el mundo. Wallerstein [2011] formula una argumentación económica respecto a la distribución de blancos y no blancos, y de las diferentes formas de control del trabajo en las sociedades coloniales americanas. Véase en Tomich [2003] una crítica al enfoque de Wallerstein.

implicó la primacía de la racionalidad humana y la legitimación de las ideas de individualidad –humanos con foro propio, libres– e igualdad social, admitiéndose que la sociedad es producida por la acción humana, que la sociedad cambia, produciéndose el desplazamiento de la mirada histórica desde el pasado hacia el futuro, como el tiempo de la realización de las utopías. La *modernidad* en tanto desacralización del conocimiento y de las jerarquías, emerge en el mismo movimiento histórico de constitución del capitalismo, de modo que la vinculación entre modernidad y capitalismo se desarrolla en el marco de mercados masivos en rápida expansión, donde las viejas jerarquías sociales y sus mecanismos de control mental y social se hacen sentir como obstáculos que deben ser eliminados. Así, en Europa, imperio, monarquía absoluta e Iglesia son instituciones que deben ser destruidas/modificadas para dar paso al Estado-nación, la república y la universidad laica.³

El nuevo patrón de poder también es *colonial* porque se asienta en una estructura de dominación mundial basada en la idea de “raza”, la misma que abarcaría más y sería más perdurable que la de clase, en la medida en que las diferencias sociales se justificaban a partir de supuestas diferencias biológicas. Dicha clasificación colonial consiste en la tipificación jerárquica de la población del mundo según la idea de “raza”, emergida junto con América, en “europeos” o “blancos” y “no-europeos” (“indios”, “negros”, etc.), como el eje de la distribución de la población en torno de las relaciones de poder, del trabajo y de la experiencia material de la modernidad según las cambiantes necesidades del capital, en cada contexto (momento y lugar) histórico.

Es *capitalista* porque tiene una estructura de explotación mundial del trabajo, denominada *capitalismo*, que articula varias formas de control del trabajo (salario, servidumbre, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple) bajo el dominio del capital. Hasta fines del siglo XIX, en el mundo colonial

³ En el siguiente apartado, sobre el eurocentrismo, se discuten las implicaciones de estos cambios en la construcción del conocimiento.

del capitalismo, existía una clara división racial del trabajo: por un lado, el trabajo no asalariado, esclavo y servil, se organizó con las “razas” no europeas y los “mestizos”, y por el otro, el trabajo asalariado, industrial-mercantil, con los “europeos” o “blancos”. Mediante la “empresa”, primigenia institución central del capitalismo, se organizó una forma típicamente colonial de control del trabajo y de los recursos de producción, ya que sus funcionarios y asalariados se encontraban en Europa, y los siervos y esclavos en las sociedades coloniales.

Por último, es *eurocéntrico* porque Europa Occidental se erige como sede central del control del nuevo patrón de poder. Asimismo, se va eurocentrando la elaboración intelectual, filosófica y teórica de las experiencias históricas dentro del nuevo patrón de poder. Se elabora una perspectiva de conocimiento que va recogiendo el sentido principal del nuevo patrón de poder para encauzar dentro de este sentido la producción y el uso del conocimiento, esto es, el *eurocentrismo*, que será considerado en el apartado siguiente.

La idea de “raza”, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América y desde entonces, a pesar de que no se aluda de manera abierta a ella,⁴ ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género, y como ya se

⁴ A mediados del siglo XIX se pretendió incluso presentar la ideología de la raza y el racismo como toda una teoría científica, y en esa pretensión se apoyó casi un siglo después el nazismo. La derrota de ese proyecto en la Segunda Guerra Mundial contribuyó a la deslegitimación del racismo, por lo menos como ideología formal y explícita para gran parte de la población mundial; pero su práctica social no dejó de ser mundialmente extendida, y en algunos lugares, como África del Sur y su sistema de *apartheid*, que se extendió hasta 1992, la ideología y prácticas de dominación social llegaron a ser incluso más intensas y explícitamente racistas. En Latinoamérica, desde hace más de 500 años, pero con mayor fuerza desde 1992, con la conmemoración de los cinco siglos de la conquista colonial, surgen las voces de los “indios” reclamando un reconocimiento y un espacio en las relaciones de poder de los supuestos Estados-nación; aquí, la práctica de la discriminación racista se halla enmascarada detrás de códigos sociales referidos a diferencias de educación ingresos que más que causas, son claras consecuencias de relaciones sociales racistas [Quijano, 1992a y 1999].

mencionó, resulta más extenso que el de clase, pues “las ‘clases sociales’, en América Latina, tienen ‘color’ [...] la clasificación de la gente no se realiza solo en un ámbito del poder, la economía, por ejemplo, sino en todos y en cada uno de los ámbitos” [Quijano, 2000a: 145].

Esto se advierte si se establece un análisis de las relaciones de poder, pues la distribución de la población del mundo en las instituciones públicas y privadas de control de la sociedad tuvo y tiene un gran contraste en Europa comparado con América, lo que determina el carácter *moderno/colonial* del patrón de poder. Mientras en Europa las luchas contra el papado y el imperio redefinían los espacios de dominación entre los dominadores locales y se iniciaban los procesos que en algunos casos llegarían a la formación de Estados-nación, en América se instauraban colonias y se bloqueaba, por varios siglos, todo proceso de nacionalización de sociedades y Estados, esto es, se impedía la participación de los “no blancos” en la toma de decisiones por medio de procesos de ciudadanía y libertades públicas. Asimismo, en Europa, las necesidades del mercado de individuar a la gente, de igualarla hasta el límite de esas necesidades, fueron el piso de las luchas sociales y de las conquistas democráticas que pudieron ser expresadas en la constitución de necesidades nacionales, de Estados que expresaban esa nacionalización, y en consecuencia de ciudadanía y de libertades públicas de los individuos; en cambio, en las sociedades colonizadas ocurrió lo contrario con las poblaciones clasificadas como “razas inferiores”, distribuidas en formas de trabajo no salariales y que, por tanto, además de excluirlas del mercado y del Estado-nación, las excluían de toda forma de individuación y de las libertades consiguientes. La modernidad se presenta como un privilegio de Europa, su creación propia y exclusiva, y oculta la colonialidad a la que fue condenada el resto de la población.

Así, *capitalismo, modernidad y colonialidad* se constituyeron en el mismo proceso histórico, desde el siglo XVI, es decir, desde la conquista de América y sobre el piso de la Revolución Industrial. El capitalismo, de este modo, es inseparable de la modernidad y

de la colonialidad. Asimismo, *capitalismo* y *modernidad/colonialidad* son legitimados y naturalizados por el *eurocentrismo*, que a partir de la experiencia histórica europea plantea una perspectiva de conocimiento universal, con implicaciones diversas señaladas en el apartado siguiente.

EL EUROCENTRISMO ¿UNA EPISTEME UNIVERSAL?

LA NECESARIA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

El *eurocentrismo* es una forma de dar sentido a la realidad social según una perspectiva científica específica surgida en Europa, con pretensiones de universalidad, que se erige como la única forma válida de conocimiento. Asimismo, sirve para legitimar el poder del capital y sus aliados, y naturalizar los procesos sociales, presentándolos como inamovibles, inmodificables. De acuerdo con esta narrativa, la vida social no es posible sin las instituciones básicas del capitalismo –familia patriarcal, Estado-nación y empresa, entre otras– y sostiene que el bienestar común se alcanza siguiendo las ideas de evolución, progreso, desarrollo, libre empresa privada, egoísmo individual y democracia representativa.

Quijano [1998a, 1998b] sostiene que el *eurocentrismo* es la forma específica que asume el saber que se desarrolla en Europa a partir del siglo XVII y se impone como la perspectiva hegemónica de conocimiento en el *sistema-mundo moderno/colonial*. Lander [2000] añade que los saberes modernos tienen dos dimensiones constitutivas, de orígenes históricos diferentes, que contribuyen a explicar su *eficacia* y *potencia naturalizadora* a partir de su estrecha imbricación. La primera dimensión se refiere a las sucesivas *separaciones* o *particiones* del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*, especialmente las *relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno. Estas dos dimensiones sirven de

sustento sólido a la construcción de ciencias sociales naturalizadoras de las relaciones de poder [Lander, 2000: 2].

Las posturas coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno hegemónico se basan en la escisión entre objeto y sujeto, y en la creación de la razón como sujeto abstracto del conocimiento objetivo y universal. El “sujeto” es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión; por su parte, el “objeto” es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al “sujeto/individuo”, sino externo a él; asimismo, el “objeto” es también idéntico a sí mismo, pues está constituido por “propiedades” que le otorgan esa identidad, lo “definen”, esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de otros objetos [Quijano, 1990: 14]. Así, lo que está en cuestión es, primero, el carácter individual e individualista del “sujeto” pues se niega la intersubjetividad y la totalidad social como sedes de la producción de todo conocimiento; segundo, la idea de “objeto” no considera que las “propiedades” son modos y momentos de un campo de relaciones;⁵ tercero, no existe tal exterioridad entre “sujeto” y “objeto”, pues hay una estructura de comunicación entre ellos [Quijano, 1990: 16].

Asimismo, se trata de un dispositivo epistemológico mediante el cual se oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo *colonial/moderno*: un sujeto europeo, blanco, masculino, de clase alta y, por lo menos en su presentación pública, heterosexual. Todos “los otros” (mujeres, negros, indios, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido. La separación entre sujeto y objeto justificará también la exteriorización/objetivación de la naturaleza y su explotación [Lander, 2000], una de las preocupaciones centrales de este libro.

A partir de un profundo estudio realizado sobre las ciencias sociales liberales Wallerstein [2006] propone que estas son euro-

⁵ Por ejemplo, la propiedad privada se entiende como una cosa, no como una cuestión relacional en la que se establecen relaciones de poder.

céntricas al considerar la visión de la vida y la historia, en general, desde Europa como legítima y exclusiva; la separación de los modos de conocer y la separación disciplinaria son dos de sus rasgos. Respecto de la primera separación, se afirma que los orígenes de la ciencia se remontan al siglo XVI y se busca generar conocimiento con base empírica, considerando dos premisas: a) el modelo newtoniano, que supone simetría entre pasado y futuro: con la ciencia se pueden alcanzar certezas y no se necesita distinguir entre pasado y futuro, puesto que todo coexiste en un presente eterno; y b) el dualismo cartesiano, la suposición de que existe una distinción fundamental entre la naturaleza y los humanos, entre la materia y la mente, entre el mundo físico y el mundo social/espiritual. Se estableció una distinción entre los modos de conocer propios de la ciencia (experimentalismo, validación empírica) y de la filosofía (especulación, deducción, pero sin comprobación). La ciencia basada en el mecanicismo fue definida como la búsqueda de las leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio, dejándose los atributos morales del mundo cristiano (amor, humildad y caridad) a un lado, los cuales fueron sustituidos por la idea de progreso, reforzada por las realizaciones materiales de la tecnología. A principios del siglo XIX se identificaba el término ciencia con la ciencia natural.

Respecto a la división disciplinaria, las ciencias sociales dominantes se construyen históricamente entre 1850 y 1914, y terminan de institucionalizarse en 1945, sobre la base de una epistemología de la simplificación sustentada en el modelo newtoniano de un presente eterno y en la filosofía de Descartes. El quehacer científico se consolida a partir del objetivismo, la neutralidad valorativa, del presente eterno y del evolucionismo (de una visión lineal y ascendente del acontecer histórico, tomando como referencia Europa). La ciencia era la búsqueda de las leyes más simples, se ocupaba de los equilibrios y se consideraba acumulativa. Además, se plantea la noción de verificación como elemento central de la actividad científica. Estos criterios, que sirvieron a las ciencias naturales para presentarse como actividad científica legítima única (alejándose de la filosofía y las humanidades), son

las bases epistemológicas de las ciencias sociales, que condujeron a la naturalización de los hechos sociales [Wallerstein, 2006].

La separación disciplinaria en las ciencias sociales se organizó con base en segmentaciones: pasado/presente de los europeos (historia/economía, ciencia política y sociología) y europeo-civilizado/no-europeo-no civilizado (antropología y estudios orientales).⁶ Wallerstein [2006] señala que la existencia de tres ciencias sociales nomotéticas:⁷ sociología, ciencia política y economía, en lugar de una única ciencia social, se explica por la ideología dominante en el siglo XIX, el liberalismo, para la cual, *Estado, mercado y sociedad* eran tres entidades diferenciadas que operaban con lógicas distintas en la realidad, y por tanto, debían ser estudiadas en forma separada. Por eso los estudiosos tenían que segregar su conocimiento de tales aspectos. Así, en el presente europeo, las distinciones entre economía, ciencia política y sociología correspondían –y corresponden– a tres esferas: *mercado/Estado/sociedad civil*; en tanto que el pasado, la historia europea, fue ubicado de manera evolucionista, como la única trayectoria posible para el resto de las poblaciones, como la historia universal.

Por último, es importante manifestar que el eurocentrismo tiene como ideas matrices la *separación de las esferas de valor: lo verdadero, lo bueno y lo bello*. La evaluación, en el cálculo de la acción social, se hace con arreglo a medios-fines, con una *racionalidad formal, instrumental* como único criterio de verdad, que deja de lado otras formas de conocimiento y abandona la búsqueda de la justicia y la belleza.

Se deben impulsar pues investigaciones decolonizadas, en términos de sujeto-sujeto. Aubry [2011] plantea la investigación-acción, desde las prácticas sociales del momento, con el fin de que los académicos puedan ayudar a resolver los problemas

⁶ Para estudiar el grupo de países que no encajaban para nada en las identidades europeas pero tampoco en el de las colonias –China, India, el mundo árabe y Persia– pues eran o fueron grandes imperios burocráticos en su territorio que poseían escritura y literatura y “religiones mundiales”. Lo único que no tenían era modernidad [Wallerstein, 2006].

⁷ Las ciencias nomotéticas son aquellas que tienen por objeto leyes lógicas que buscan estudiar procesos causales e invariables.

sociales más agudos bajo condición de alejarse del objetivismo, y dejar de considerarse especialistas de la producción de conocimientos y atreverse a desaprender lo aprendido ante las revelaciones cognitivas de la práctica social de sus interlocutores de campo.

Asimismo, tendría que haber proclividad a establecer un diálogo con los actores, entre ciencia y práctica social, de manera que se detonen procesos de aprendizaje y desaprendizaje mutuos. Estar abiertos a un método transdisciplinario de conocer, renunciar al análisis encajonado, especializado de la realidad, que caracteriza al *eurocentrismo*, postura que además considera la realidad como inmutable. Reconocer que el científico es a la vez actor y espectador, pues el acto de investigar es ya una intervención en la realidad, ya que la información se transforma en acción. Practicar una *democracia intelectual*, con un ejercicio transdisciplinario que incluye las ciencias “duras” y los conocimientos populares, permite un acercamiento al pensamiento complejo y pone en situación de igualdad en la producción de conocimiento a intelectuales y sujetos sociales, y las ciencias duras y blandas. Por último, Aubry [2011] plantea situar la realidad estudiada en su contexto, en la totalidad social que se mueve como un todo que interactúa con sus partes en un tiempo y en un espacio, no en los estrechos contornos locales o nacionales, sino del *sistema-mundo moderno capitalista*.

La propuesta de descolonización del conocimiento arroja resultados muy satisfactorios en estudios específicos, como el de Mora [2011] en un municipio autónomo zapatista, pues el planteamiento inicial de la investigación tuvo que ser reformulado, para sujetarla al proceso mismo de la autonomía, para fortalecer prácticas que socializan la información y colectivizan la toma de decisiones. El proceso en sí se volvió igual de importante que cualquier producto final, pues la participación colectiva de las bases de apoyo zapatista se dio de diferentes formas en cuatro momentos distintos: al tomar la decisión de aceptar el estudio y establecer el formato; en las asambleas de cada comunidad que definieron cómo se llevaría a cabo la recopilación de información;

en las reflexiones colectivas surgidas de las entrevistas realizadas; así como en la evaluación y análisis de las entrevistas por parte del concejo. Por último, Mora [2011] plantea dos reflexiones interesantes sobre su experiencia: por un lado, las bases de apoyo criticaron la división de labores que existe entre lo verbal y lo escrito (unos hablan y otros escriben), pues esto corre el riesgo de reproducir prácticas coloniales, y por otro, se reconoció que la investigación es un diálogo que no se da en el vacío, pues se encuentra condicionado por marcos discursivos hegemónicos, y la producción de representaciones dominantes.

Se trata pues de revisar las crecientes limitaciones del eurocentrismo, o las ciencias sociales liberales para explicar la compleja realidad y resolver los diversos problemas que aquejan a la sociedad contemporánea. Refutar la idea del *eurocentrismo* como la única forma de conocimiento válida y supuesto universalismo, que legitima la *racionalidad instrumental* como el único criterio de verdad, requiere la construcción de conocimientos descolonizados, a partir de la investigación-acción, del diálogo de saberes, y en general de la interculturalidad, que den cuenta de otras formas de conocer y de otras racionalidades.

HACIA LA RAZÓN LIBERADORA-SOLIDARIA Y EL BUEN VIVIR

La racionalidad instrumental: la colonización de la subjetividad

Los planteamientos sociológicos de Weber pueden ser considerados como la construcción eurocéntrica más acabada del pensamiento social [Germaná, 2002], ya que dicho sociólogo sostiene en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la superioridad de la Europa moderna afirmando:

Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable

y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: *¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente solo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? [...] solo en Occidente hay ciencia, una forma particular de arte; el Estado estamentario y parlamentos con representantes del pueblo [...] lo mismo ocurre con el poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo* [Weber, 1984; énfasis propio].

Según Weber [1984] todas esas características específicas de la moderna civilización europea se vinculan con un *racionalismo específico* y peculiar de la civilización occidental que permite a los individuos controlar, mediante el cálculo, el medio donde viven; sosteniendo que actúan de manera racional con arreglo a fines y orientan su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella, y para lo cual *sopesan racionalmente* los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles. Entonces, los individuos que actúan racionalmente orientan su conducta en relación con los fines, valores, medios y consecuencias, los cuales son evaluados y sopesados. En la medida en que la *eficiencia* determina el éxito de la acción –esto es, cuando se han evaluado los mejores medios para conseguir determinado fin–, se trata de una *racionalidad formal-instrumental*. A esta *racionalidad instrumental* no le interesa el tipo de fines que se elijan –si son buenos o bellos–, únicamente tiene en cuenta la adecuación de los medios a los fines, y si la acción es coronada por el éxito se puede suponer que la elección de los medios ha sido apropiada: en suma, constituye una conducta racional.

Así, el conocimiento se escinde de la estética y la ética, no importa más si lo verdadero deja de ser sagrado, bueno o bello. La *racionalidad instrumental*, entendida como “el creciente dominio teórico de la realidad por medio de conceptos cada vez más precisos y abstractos” y como “consecución metódica de un fin práctico determinado, mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados” [Germaná, 2002: 25], se va erigiendo

como la racionalidad universal, como una confirmación de la penetración de la colonialidad de la subjetividad en la arena del conocimiento [Nájera, 2012: 28] que no deja espacio para que otras racionalidades y otras formas de conocimiento emerjan y prosperen.

La tensión entre la razón instrumental y la razón histórica

Desde la Ilustración, y particularmente desde la Revolución Francesa y la Revolución de Estados Unidos, las ideas y exigencias sociales de la modernidad forman parte de dos complejos de intereses y discursos sociales distintos y opuestos: el del capital y el del trabajo, articulados en el patrón eurocéntrico de poder de modo diferenciado: por un lado, el *individualismo-razón instrumental* y, por el otro, *igualdad social-razón histórica* [Quijano, 1992b].

El primero supone la *racionalidad instrumental* y ha implicado la desacralización a) del conocimiento y el empleo del mismo con un sesgo utilitario, destinado a un uso tecnocrático, que implica la eficiencia y la eficacia inmediata; y b) de las jerarquías en la sociedad orientada al individualismo, sin que ello implique la igualdad social de los individuos, que son libres o pueden serlo, pero dentro de sociedades jerárquicas. El segundo se basa en la *racionalidad histórica*, pues no se ocupa solo de definir los mejores medios para alcanzar los fines, también discute la pertinencia de tales fines, *cuestiona todo el tiempo los fines y la trayectoria de las acciones y su relación con los medios, los instrumentos y los recursos para actuar*. Se trata de una *racionalidad histórica* pues presupone, necesariamente, individuos no solo libres (con foro propio) sino socialmente iguales, es decir, con un lugar igual en las relaciones sociales, en las relaciones de poder. La *racionalidad histórica* no solo apunta a la individuación de la gente en la sociedad, sino a la constitución misma de esta como relación entre

individuos libres y socialmente iguales. Entre la idea de la igualdad social, la libertad individual y la *racionalidad histórica*, la asociación no es externa, ni contingente, es decir que pueda o no suceder, sino una condición indispensable para cada una de ellas. Entonces, la *racionalidad histórica* implica la descolonialidad del poder, pues las relaciones sociales jerarquizadas a partir de las ideas de raza y sexo dejan de tener sentido al plantear la igualdad social, más allá del mercado, que en el capitalismo se plantea como el piso, pero también el límite de la posible igualdad social.

Así, en la *modernidad/colonialidad* se registra una tensión entre dos racionalidades. Hacia el siglo XVIII, en Europa Occidental las ideas de libertad y de autonomía individual pasan a ser legitimadas y por eso la idea de ciudadanía también pasa a serlo; la idea de igualdad social se hace sentido común, se legitima, pero está articulada a la idea de “raza”, fuente básica de desigualdad social:

[...] entonces igualdad social sí, pero con la forma de desigualdad social más profunda al costado: “raza”. Ciudadanía sí, pero dominación colonial al costado. Autonomía y libertad individual sí, pero subyugación colonial al costado. Modernidad, por tanto, sí, pero una colonial modernidad, colonialidad y modernidad absolutamente, no solo lado a lado, sino produciéndose la una a la otra [Quijano, 2009a: 9].

Es evidente pues que la *racionalidad instrumental* resulta hegemónica; sin embargo, la misma no ha podido negar o desalojar la aspiración de la igualdad social, propia de la *racionalidad liberadora* [Quijano, 1998a].

En la actualidad, desde el lado del trabajo emergen propuestas que tienden a constituir una nueva racionalidad: *una racionalidad liberadora y solidaria*. Por un lado, está la *vertiente histórica de la razón moderna*, con sus ideas de *libertad individual, igualdad social*, del futuro como algo por conquistar y de la autoproducción democrática de la sociedad; y por otro lado, la *vertiente “india” prehispánica* [Germaná, 1995], *con la reciprocidad, la*

solidaridad social y el trabajo colectivo. Así, surge un proyecto utópico en el que se trata de articular dos herencias culturales: la racionalidad de origen andino ligada a la reciprocidad y solidaridad, con la primigenia racionalidad moderna, cuando la razón estaba asociada a la igualdad social, la libertad individual y la democracia como decisión colectiva. Se trata de una racionalidad alternativa a la razón instrumental e incluso a la propia razón histórica; es una *utopía* de asociación entre razón y liberación [Quijano, 1988], entendida la *utopía* no como algo irrealizable, sino como una forma de expresión de la subjetividad que “incorpora la dimensión del futuro como la potencialidad del presente” [Zemelman y Valencia, 1990: 94]. De esta manera, la utopía articula en el presente el pasado y el futuro, proyectando un porvenir que se construye con la fuerza de la experiencia y la capacidad imaginativa y creadora de los sujetos; se trata de un horizonte de sentido histórico [Quijano, 2009b].

Hasta aquí se han discutido las diferencias básicas entre la *razón instrumental* y la *razón histórica* de la modernidad. También se ha planteado la emergencia de una *razón liberadora y solidaria* a partir de la confluencia de la *vertiente histórica de la razón moderna* con sus ideas de libertad individual e igualdad social con la *vertiente “india” prehispánica*, con sus ideas y prácticas de *reciprocidad, solidaridad y trabajo colectivo*. Se desprende una propuesta de relaciones sociales solidarias, de igualdad, libertad e individualidad de cara al futuro, el lugar donde pueden hacerse realidad las *utopías*, desde el presente y teniendo en cuenta el pasado. En la etapa histórica actual de *desempleo estructural*, de *financiarización* y de *hipertecnocratización de la racionalidad instrumental*, en la que el capitalismo amenaza con destruir las bases materiales de la vida humana en el planeta, ha surgido una propuesta desde los movimientos sociales, principalmente indígenas, que resisten el despojo de sus territorios y su desaparición como culturas, que plantea una reorganización de la vida social a partir del respeto por la naturaleza, desde una *perspectiva ecosociocéntrica*. Esta propuesta, denominada genéricamente Buen Vivir, es la que se aborda a continuación.

Buen Vivir⁸ y *racionalidad liberadora-solidaria*: hacia la resignificación de la economía

En la idea de una *racionalidad liberadora y solidaria*, que asocie la *vertiente histórica de la razón moderna* y la *vertiente “india” prehispánica*, es importante resaltar el aporte de esta última, en términos de solidaridad y reciprocidad con la naturaleza, en una etapa en que el poder capitalista conducido por los representantes de la *financiarización* se ha alejado definitivamente del proyecto moderno de igualdad, bienestar y libertad, y pone en peligro las bases materiales de existencia de vida en el planeta. Precisamente, desde la vertiente ancestral se produce un aporte fundamental para una nueva racionalidad liberadora: el respeto a la naturaleza, como condición básica del Buen Vivir.

Surgida en la última década en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, el Buen Vivir es una alternativa orientada a tratar de rehacer la vida socio-ambiental a partir de la solidaridad humana y con la naturaleza, no solo en la actividad económica y productiva, sino en todas las dimensiones de la existencia social: el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, la subjetividad y la naturaleza. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el eurocentrismo en la producción de conocimiento, de memoria histórica y de imaginario y fundamento de las relaciones sociales.

El Buen Vivir ha tenido una cristalización legal constitucional en Bolivia y Ecuador, estableciendo una visión relacional entre humanos y no humanos, y de sentido de pertenencia hacia la naturaleza, planteando la necesidad de cuidarla. Por ejemplo, en el artículo 71 de la Constitución ecuatoriana se sostiene que “[...] La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y

⁸ Para una reflexión más detallada y una interpretación del Buen Vivir, véase el artículo de Tirso Gonzales en este libro, que presenta una reflexión de gran importancia a partir del trabajo del Proyecto Andino de Tecnologías Andinas (Pratec) en Perú.

el mantenimiento y regeneración de su ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

En términos epistémicos, esta postura plantea el reencuentro entre sociedad y naturaleza, el retorno a una visión relacional, entre ambas, lo que significa dejar de lado el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la *modernidad/colonialidad* [Walsh, 2008; Escobar, 2010; Marañón, 2012]. Así, el Buen Vivir constituye el reencuentro entre sociedad y naturaleza, ambas separadas de hecho a partir de la imposición de la *colonialidad del poder*, desde finales del siglo XVI, lo que significaba –y lo sigue haciendo– una postura racial de las relaciones sociales y la separación entre razón y naturaleza, entre sujeto y objeto, como ya se ha mencionado.

Dávalos [2008] sostiene que la teoría económica vigente se adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza” y comprende la naturaleza desde un ámbito externo a la historia humana (un concepto que incluso es subyacente al marxismo), lo que posibilita su dominación y explotación; en cambio, el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) incorpora la naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de haber expulsado a la naturaleza de la historia; sin embargo, de manera reciente esta perspectiva está siendo cuestionada frente a la llamada crisis ambiental y ante las acciones de resistencia de diversos movimientos sociales.

El Buen Vivir es, al mismo tiempo, una crítica al núcleo contemporáneo de la propuesta capitalista, el desarrollo, en tanto meta civilizatoria para los países de la periferia colonial. Así, con el Buen Vivir a) se abandona la pretensión del desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; b) se defiende otra relación con la naturaleza, donde se reconoce su condición de sujeto de derechos y se postulan diversas formas de continuidad relacional con la misma; c) no se mercantilizan y objetivan las relaciones sociales, ni se reducen todos los bienes a mercancías; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes

materiales o de los niveles de ingreso, lo que implica la importancia otorgada a explorar la felicidad y el Buen Vivir espiritual; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades, y se potencia la importancia de la ética, pues se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se avanza hacia la descolonización de los saberes; y g) se orienta a una toma de decisiones democrática.

El hecho de identificar valores intrínsecos en lo no-humano es uno de los elementos más importantes que diferencia el Buen Vivir de la *modernidad/colonialidad*. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternas de la naturaleza [Gudynas, 2011]. Este es uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir, es decir, recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y naturaleza, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos de esta región y como una vía para la subsistencia humana, con base en los conocimientos y prácticas ancestrales de respeto a la naturaleza.

En América Latina se pueden encontrar diversos aportes en este sentido, como el *Sumak Kawsay* (quechua, de Ecuador), el *Suma Qamaña* (aymara, en Bolivia) y el *Ñande Reko* (guaraní, en Bolivia). En México, existen otras propuestas semejantes como el *Jlekilaltik* (tojolabal) y el *Lekil kuxlejal* (tzeltal). En ese sentido, Lenkersdorf [2010] trata de mostrar la manera de percibir, conocer, estudiar, nombrar y vivir con la realidad de los tojolabales, en el estado de Chiapas, México, sosteniendo que ellos “[...] no lo pueden hacer sin amar y respetar al mundo. Por ser amantes, la tierra no es el suelo, ni una mercancía, sino Nuestra Madre Tierra”. El punto de partida de la convivencia es el *nosotros*, el reconocimiento de que todo existe como un ser vivo y no hay separación entre sujetos y objetos, y el eje de las relaciones sociales es la complementariedad, no la acumulación ni la competencia:⁹

⁹ Sergio Tischler y Mina Lorena Navarro analizan en su capítulo en este libro la contradicción que existe entre la comunidad abstracta del capital y la comunidad humana, así

En resumen, la ausencia de la acumulación excluye también la competitividad y explica la *complementariedad*, distintiva de la vida tojolabal hasta la fecha. En todo esto, habla el corazón tojolabal al haber construido una organización social horizontal, de respeto, de ayuda mutua y de la ausencia del concepto y de la realidad de la propiedad, del poseer y de otros conceptos relacionados pero inexistentes en tojolabal [Lenkersdorf, 2010: 22].

Elvira Belaúnde [2001] ha analizado el caso del pueblo secoya (ubicado en la selva peruana, entre los ríos Napo y Putumayo) conocido por sus principios y prácticas orientadas a mejorar la convivencia y la paz entre las personas, usando conceptos como *vivir bien* y *pensar bien*, pues:

[...] en lugar de apelar a principios políticos de organización residencial y jerarquía social para mantener el orden y el buen espíritu de la comunidad, ellos apelaban a la capacidad de cada una de las personas de contribuir efectivamente a su bienestar personal y al desarrollo de la vida colectiva.

Es importante señalar, además, que el Buen Vivir no se puede alcanzar en términos individuales, algo que difiere marcadamente del enfoque individualista y competitivo del modelo “occidental” o neoliberal: una persona no puede llevar una vida placentera y plena sin buenas relaciones con su entorno social, con sus vecinos, con su comunidad, y con su entorno natural.

Se va perfilando, pues, un debate respecto a cómo ubicar el Buen Vivir ante la actual crisis civilizatoria: ¿algo posterior al desarrollo?, ¿algo que puede convivir con el capitalismo?, ¿se trata de un punto de ruptura con el capitalismo desde el punto de vista de la racionalidad? Al respecto, Quijano sostiene que en el debate mismo sobre los horizontes alternativos al capitalismo,

como el papel y sentido de las luchas socioambientales del ecologismo popular y plantean que dichas luchas no son un “objeto de estudio” sino un *nosotros* en construcción, un sujeto colectivo que se resiste al cercamiento de *lo común*, a la instrumentalización de la naturaleza y a la gramática del despojo, que como comentan los autores, “obtura y deslegitima otras maneras de habitar la naturaleza y pensarse en y con ella”.

el Buen Vivir debe ser ubicado en una perspectiva anticapitalista, para que pueda lograr su concreción descolonizadora:

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial periodo histórico: Bien Vivir, para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada [Quijano, 2011: 77].

El Buen Vivir está siendo, como toda propuesta política, sujeto de disputa, de apropiación, entre fuerzas políticas y sociales diversas, razón por la cual es indispensable ubicarlo en una perspectiva anticapitalista y descolonizadora, al cuestionar radicalmente el progreso y el desarrollo como meta histórica por alcanzar. El Buen Vivir implica desde la *razón liberadora y solidaria* una resignificación de la vida social, del modo de producir, consumir, gobernar, sentir, pensar, conocer.

La producción y uso del conocimiento deben ser descolonizados,¹⁰ lo que se puede hacer estudiando las prácticas sociales de instituciones y movimientos sociales que van forjando un nuevo horizonte de sentido histórico y, como parte de este, una manera nueva de concebir la economía, que parte del respeto a la naturaleza¹¹ y se orienta a la desmercantilización de esta, de la vida y del trabajo. Se trata de una reformulación de la concepción dominante de economía, pues esta ya no parte del concepto de escasez y se redefinen las nociones de trabajo¹² [Robert y Rahnema, 2011]

¹⁰ Véase en este libro el estudio de caso del Instituto Intercultural Nõño, AC, como una experiencia de educación intercultural que busca generar un conocimiento que ayude a resolver las necesidades locales y potenciar experiencias de trabajo colectivo y solidario. También el estudio del Pratec-Naca presentado por Tirso Gonzales.

¹¹ Véase en este libro el estudio de caso de Comunidades Campesinas en Camino y su propuesta agroecológica, así como la experiencia del Pratec recuperada por Tirso Gonzales antes citado.

¹² Véase el caso de Comunidades Campesinas en Camino y el estudio de la gestión comunal forestal en Oaxaca presentado por José Gasca, en el que las prácticas

y de riqueza¹³ [Lander, 2009; Max-Neef *et al.*, 1986; Sempere, s/f]; se trata más bien de una *economía propia*, como lo plantean los comuneros y comuneras Nasa de distintas zonas del Cauca colombiano:

[...] la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios [...] nosotros creemos que deben ser actividades económicas y productivas para favorecer la soberanía alimentaria, la sostenibilidad de los territorios y de la vida [...] pero seguridad alimentaria no es que la comida está segura en las tiendas ni en los supermercados. [...] Entonces, la soberanía alimentaria es el eje transversal del programa económico y ambiental de la organización [citado en Quijano-Valencia, 2012: 232].

Soberanía alimentaria, territorialidad, lugar, agroecología, reciprocidad, eficiencia ecológica-económica, propiedad familiar-colectiva, gestión colectiva,¹⁴ son algunos de los elementos que van constituyendo una nueva visión de la forma de producir y satisfacer las necesidades básicas, asociada al horizonte emergente de sentido histórico y al Buen Vivir que se orienta a la desmercantilización de la vida y la naturaleza, e impulsa la reciprocidad como eje de las relaciones sociales de una sociedad libre de la colonialidad del poder [Marañón, 2012].

Es importante, pues, apuntar la necesidad de deconstruir los conceptos básicos del pensamiento económico burgués, entre ellos el de *escasez* y de *necesidades*, y enfatizar la producción de valores de uso y no de cambio, orientados, precisamente, a la satisfacción de las necesidades.

de reciprocidad y trabajo colectivo son de gran relevancia. Asimismo, la cooperativa industrial urbana Tradoc, recuperada por Sarya Luna, es considerada una experiencia de recolectivización del trabajo y un epicentro de solidaridad, reciprocidad y promoción de formas laborales más democráticas.

¹³ Véase el trabajo de Marín Rubio y Blanca Rubio sobre la cooperativa Undeco y Truequino, en las que se va desarrollando un lenguaje anticapitalista en la práctica, se abandona la idea del dinero como sinónimo de riqueza, y se ubica el trabajo como la fuente de la misma.

¹⁴ Véase el estudio de caso de Ninett Torres sobre la Cooperativa de Vivienda Palo Alto como una experiencia de gestión social del hábitat, en un contexto por demás adverso: en la metrópoli de la Ciudad de México, cercada por los intereses del gran capital.

La piedra de toque del pensamiento económico burgués es el concepto de *escasez*, cuyo origen se remonta a Malthus quien, analizando la relación población-alimentos, señala que la población crece en forma geométrica y la producción de alimentos a un ritmo aritmético, a partir del análisis del “recurso” tierra, que considera como finito. Este planteamiento, extendido al resto de los recursos, da origen al concepto de escasez. Por su parte David Ricardo hace suya la preocupación de Malthus sobre el crecimiento poblacional y extiende sus análisis a todos los “recursos” y no solo a la tierra, afirmando que en realidad los “recursos” no son finitos sino que los que se van incorporando al proceso productivo varían en calidad y ubicación (menos productivos y más distantes), lo que se traduce en rendimientos económicos decrecientes, pues su explotación requiere mayores cantidades de capital y trabajo. De este modo se define el concepto de escasez relativa. Posteriormente, la escuela marginalista-neoclásica elabora su teoría subjetiva del valor, para lo cual retoma la idea de que la escasez determina el valor de las mercancías, junto a la interacción entre oferta y demanda, la utilidad, subjetiva, que proporciona cada bien [Roll, 1974]. Criticando la perspectiva de los neoclásicos, Esteva [1996] señala que la idea de la escasez fue elaborada por los economistas:

[...] para denotar el *supuesto técnico* de que los *deseos del hombre* son grandes, por no decir *infinitos*, mientras que sus *medios* son *limitados* aunque mejorables. Este supuesto implica elecciones sobre la asignación de los recursos, y define el “problema económico”, cuya solución se propone por medio del mercado o del plan [Esteva, 1996].

De este modo, la más conocida definición de economía basada en la creencia de la escasez y formulada por el economista británico Lionel Robbins en su *Essay on the Nature and Significance of Economic Science* [1932] sostiene que la economía es la *ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines diversos y medios limitados*. Se plantea que los fines de los seres humanos son numerosísimos y se hallan en continua expansión:

van desde la satisfacción de las más elementales necesidades biológicas, al disfrute de los más elevados goces culturales o espirituales. Como las ansias de satisfacer esas necesidades son insaciables, los medios para obtenerlos –el tiempo dedicado al trabajo, las fábricas, las minas o los pozos de petróleo, por ejemplo– son y serán siempre insuficientes. Estos medios pueden ser dedicados a producir diferentes cosas, y sus productos pueden destinarse a diferentes personas. Así, los criterios para elegir, los métodos para valorar las diferentes alternativas y los efectos de las decisiones adoptadas serán el objeto de la ciencia económica [Martínez, 2001]; esta es la *racionalidad instrumental económica*.

La deconstrucción de las necesidades es fundamental en el impulso al Buen Vivir, como parte de una descolonización del imaginario, pues las *necesidades* como son sentidas y entendidas actualmente fueron impuestas desde una perspectiva eurocéntrica, a imagen y semejanza de lo que ocurría en Europa, primero, y luego en Estados Unidos, cuando el *patrón de poder moderno/colonial* imponía, después de la Segunda Guerra Mundial, la idea de desarrollo para nuestros países. Illich [1996] muestra la conversión del *homo sapiens* (el hombre sabio y de buen sentido) en el *hombre necesitado*, lo que implica la transformación de las necesidades: de ser una carencia o deseo, se convierte en una expectativa, entendida como *un todavía no*, pero que será satisfecha en el futuro, según los estilos de vida euro-estadounidenses dominantes basados en el consumismo y la producción abundante. En este sentido, el *desarrollo* se convierte en una promesa para romper la regla de la necesidad, utilizando los nuevos poderes de la ciencia, la tecnología y la política. Por tanto, los deseos han cambiado su condición, pues de *esperanza*, en tanto *utopía*, de lo que está por venir en la perspectiva de Bloch [1979] han pasado a ser *expectativas*. Mientras que la esperanza surge de la necesidad que promueve el deseo y orienta hacia lo impredecible, lo inesperado, lo sorpresivo, las expectativas brotan de las necesidades fomentadas por la promesa del desarrollo, orientado hacia reclamos, derechos y demandas que cuentan con la operación de sistemas impersonales que van a entregar nutrición, cuidado de

la salud, educación, seguridad y más. La esperanza enfrenta lo impredecible, la expectativa, lo probable.

La *resignificación de las necesidades* desde la descolonización del imaginario puede hacerse siguiendo el aporte de Max-Neef y otros [1986] quienes sostienen que tradicionalmente se ha creído que las necesidades humanas tienden a ser infinitas, que están constantemente cambiando, que varían de una cultura a otra y que son diferentes en cada periodo histórico; pero tales suposiciones son incorrectas, puesto que son producto de un error conceptual que consiste en confundir las necesidades con los satisfactores de esas necesidades. Por tanto, los autores afirman que las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables, y que son las mismas en todas las culturas y en todos los periodos históricos, lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, son la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las mismas. Por tanto, se requiere identificar y diferenciar socialmente los satisfactores de las necesidades básicas, las carencias y deseos de las necesidades transformadas en expectativas, que fueron impuestas por el patrón de poder *moderno/colonial* desde la mitad del siglo pasado, con la idea de desarrollo.¹⁵

La *redefinición de las necesidades*, en ruptura con el imaginario colonizado, requiere también resignificar el metabolismo sociedad-naturaleza en su forma actual predominante, de dominio, saqueo y desequilibrio de la naturaleza, e instituir otro de solidaridad y reciprocidad entre ambos elementos. Esto implica, como sostiene Sempere [s/f], modificar de manera radical el metabolismo social natural, simplificándolo para que la satisfacción de las necesidades fisiológicas y de las otras necesidades que requieren bienes naturales sea compatible con la preservación de la biosfera. Y esto, a su vez, exige modificar la realidad productiva y las necesidades, cambiar la realidad objetiva y nuestros deseos,

¹⁵ No obstante, es necesario tener en cuenta que la satisfacción de las necesidades, como plantea Neff en su propuesta del desarrollo humano integral y sustentable, no puede concebirse desde el punto de vista individual sino a partir de la necesaria transformación de las estructuras de dominación y explotación. Véase al respecto, Walsh [2010].

motivaciones y necesidades; aprender a alimentarse, vestirse, etc., y a lograr la autoestima y la autorrealización con procedimientos ecológicamente sostenibles.

Por tanto, el Buen Vivir significa el tránsito hacia otra sociedad, en la que se desmercantilece la naturaleza, el trabajo y la vida. Producción y consumo deben practicarse y concebirse desde una perspectiva de reconciliación con la naturaleza, cuidando de no alterar más sus ya precarios equilibrios, a partir de valores de frugalidad, austeridad o suficiencia como sostiene Sempere [s/f], lo cual implica detener el crecimiento económico para lograr una economía ecológicamente sostenible. Esto, a su vez, tiene importantes implicaciones respecto de cómo resignificar el crecimiento económico, pues es imprescindible pensar en otra idea de prosperidad, de bienestar, y las características que involucra una economía para un planeta finito [Jackson, 2011].

En la actualidad, existe un conjunto de movimientos sociales y organizaciones de trabajo colectivo y solidario que van forjando una *racionalidad liberadora y solidaria*, las cuales apuntan a una reformulación de lo que se llama economía, que no está separada de los otros ámbitos de la existencia social, como se muestra en los diversos estudios de caso incluidos en este libro. En el siguiente apartado se presentan algunos criterios que ayudan a acercarse a esas experiencias desde una postura crítica que ayude a identificar el potencial emancipador, el potencial descolonizador de las mismas.

LA PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA DESDE LA COLONIALIDAD DEL PODER¹⁶

Como ya se mencionó, se sostiene que las prácticas y propuestas de los movimientos sociales y las organizaciones de trabajo colectivo y solidario apuntan a una reformulación de lo que se llama economía, ya que esta es una dimensión orientada a la satisfac-

¹⁶ Agradezco la colaboración de Pablo Quintero en la elaboración de este apartado.

ción de las necesidades que no está separada de los otros ámbitos de la existencia social. Dichas propuestas implican, además, re-discutir la *escasez* como la base de la asignación de “recursos”, la asimilación del trabajo en general como trabajo asalariado, la relación cosificadora con la naturaleza y colocar la *reciprocidad* (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado) simétrica como el eje básico de las relaciones sociales. Desde la perspectiva de la *colonialidad del poder*, considerando las distintas dimensiones de la existencia social y tratando de abordar estas experiencias desde la totalidad social, esto es, desde el patrón *mundial de poder moderno/colonial*, reconociendo el carácter heterogéneo e histórico del mismo, se sugiere considerar cuatro aspectos en el estudio de las organizaciones y los movimientos, los cuales por supuesto no resultan exhaustivos:

1. *La relación entre colonialidad del poder y experiencias de trabajo colectivo y solidario y movimientos sociales.* La exploración y caracterización de algunos de los ámbitos básicos de existencia social y cómo estos se hallan atravesados por vectores de dominación, explotación y/o conflictos internos y externos de las experiencias de trabajo colectivo y solidario y de los movimientos sociales. Si bien el trabajo es el foco principal de atención, la exploración también debe dirigirse a lo que sucede en los otros ámbitos, como los de la naturaleza y la subjetividad, con el fin de establecer cómo se estructura la heterogeneidad histórico-estructural que los habita. Por ejemplo, se puede tratar de un grupo que procura la igualdad en el trabajo pero mantiene relaciones patriarcales sobre las compañeras del colectivo, tiene una subjetividad de tipo empresarial-capitalista o, bien, mantiene una relación de cosificación y explotación con la naturaleza.
2. *La historización y espacialización de las organizaciones y movimientos sociales.* Es necesario describir las características centrales de la estructuración de sus espacios/tiempos: cómo están articulados en la economía mundial, qué

- elementos de la colonialidad son los más patentes, cómo están organizadas las relaciones de poder internas, etcétera.
3. *Viabilidad económica y tensión entre patrones de reciprocidad y mercado* en el caso de las organizaciones económicas. Se trata de indagar si la viabilidad económica se alcanza y en qué medida existe dependencia de apoyos externos, así como la forma en que se expresa y se resuelve la tensión entre los patrones de reciprocidad y los patrones de mercado. ¿En qué medida o no las organizaciones se van reproduciendo económicamente con sus propias capacidades? ¿Cómo su reproducción enfrenta las presiones del mercado y cómo se ubica la reciprocidad? ¿Se va constituyendo esta última en la base de las relaciones sociales y el eje que articula las decisiones de la vida y la naturaleza sobre el mercado?
 4. *Posibilidades emancipatorias*. Otro aspecto que se debe considerar es si está emergiendo otra propuesta de sociedad. Esto supone estudiar las experiencias para ver en qué medida van resolviendo las necesidades básicas, conformes con el respeto por la naturaleza y la desmercantilización de la vida, a partir de relaciones sociales basadas en la reciprocidad, la búsqueda de la soberanía alimentaria a partir de la defensa del territorio, una subjetividad que recupera un vínculo relacional entre sociedad y naturaleza, y de una estructura de autoridad y representación política basada en la comuna y la democracia directa, elementos muy propios de muchos movimientos sociales contemporáneos. Se pueden considerar las características concretas de la organización del proceso productivo, pensadas y practicadas como parte de una propuesta alternativa. Soberanía alimentaria, territorialidad, lugar, agroecología, reciprocidad, eficiencia ecológica-económica, propiedad familiar-colectiva, gestión colectiva, son algunos de los elementos que van constituyendo una nueva visión de la forma de producir y satisfacer las necesidades básicas, asociada al horizonte de sentido histórico emergente y al Buen Vivir, que se orienta a la desmercantilización

de la vida y la naturaleza e impulsa la reciprocidad como eje de las relaciones sociales de una sociedad libre de la colonialidad del poder.

Es importante reafirmar algunas reflexiones sobre la colonialidad del poder y las llamadas economías solidarias o las organizaciones de trabajo colectivo solidario. Por ejemplo ¿se trata solo de construir otra economía o también otra sociedad? ¿Qué implica pensarlas como parte de una propuesta de transformación social? ¿La autoridad colectiva seguiría siendo el Estado-nación o podría combinarse con formas de democracia directa? ¿Continuaría siendo el mercado capitalista el mecanismo básico de integración social o puede ser sustituido por la reciprocidad? ¿Sería una economía solidaria y popular o incluiría otros sectores sociales, entre ellos los empresariales? En relación con la sustentabilidad ambiental de base comunitaria-*campesindia* ¿se trata de fortalecer la reciprocidad y el autogobierno en alianza con sectores empresariales interesados en la protección de los ecosistemas o de construir proyectos autónomos sin participación del Estado y de sectores empresariales?

Si se reflexiona acerca de estas interrogantes a partir de la propuesta de la *colonialidad del poder*, la lucha emancipatoria global, descolonizadora contra el capitalismo, tendría que enfrentar de manera simultánea, con sus ritmos propios, los cinco ejes del patrón de poder intentar plasmar en la práctica, en la teoría, el vivir, el sentir, el pensar, el conocer, en la forma de hacer economía, política, cultura, los elementos de una *racionalidad liberadora-solidaria*. Así, la descolonización supone la erradicación de las relaciones de dominación y explotación respecto del sexo, la autoridad colectiva, el trabajo, la naturaleza y la subjetividad, así como la eliminación de la jerarquización social a partir de la idea de “raza”. Por tanto, se deberían ir construyendo en la vida cotidiana nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras de autoridad, una nueva relación con la naturaleza y los elementos de nuevos modos de existencia social, así como las bases de nuevos conocimientos no eurocéntricos.

Con esta perspectiva, el esfuerzo implicado en el ámbito académico tendría que orientarse a contribuir teóricamente a la *crítica de la racionalidad instrumental-económica eurocéntrica*; a mostrar sus contradicciones y límites para propiciar una vida mejor, respetando la naturaleza; a dar solvencia teórica a los planteamientos del Buen Vivir, en tanto nueva forma de vida y nueva *racionalidad liberadora y solidaria*; a documentar las prácticas sociales que van cristalizando dicha propuesta de vida, partiendo del reconocimiento que la reproducción social de las organizaciones se realiza a partir de una tensión entre patrones de reciprocidad y de mercado.

Así, nuestros estudios, desde una perspectiva multi-transdisciplinaria tendrían que ayudar a mostrar en términos teóricos y empíricos cómo las relaciones sociales en los cinco ámbitos de la existencia social mencionados van tiñéndose de emancipación, liberación y solidaridad.

COMENTARIOS FINALES

En este capítulo se ha tratado de destacar el surgimiento de organizaciones económicas basadas en el trabajo colectivo, así como movimientos sociales, los cuales se caracterizan por establecer relaciones de solidaridad entre las personas y con la naturaleza, en un contexto en que el poder capitalista ha detonado procesos de desempleo estructural y ha consolidado la *financiarización del capital* y la *hipertecnocratización de la racionalidad instrumental*, y busca ampliar su dominio y las bases de la acumulación por medio del despojo, expandiendo de modo creciente la explotación de la naturaleza, causando desequilibrios irreversibles en los ecosistemas y despojando a pueblos indígenas de sus territorios y sus medios de reproducción.

Asimismo, se ha argumentado la emergencia de una *racionalidad alternativa* que se caracteriza por una perspectiva relacional entre los seres humanos y la naturaleza. Esta perspectiva supone el establecimiento de una nueva intersubjetividad basada en la

relación sujeto-sujeto como pauta básica de las relaciones sociales entre los humanos y con la naturaleza, que rechaza la idea de raza como eje de clasificación social jerárquica y la noción de la naturaleza como objeto de explotación. Así, la perspectiva de vida antropocéntrica es sustituida por otra de orientación *ecosocio-céntrica*, de modo que la vida humana y la satisfacción de sus necesidades tienen que partir del reconocimiento de la finitud de los ecosistemas, de la necesidad de respetar el derecho a la existencia, a la reparación y compensación de la naturaleza. El trabajo, en tanto transformación de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades, debe redefinirse de modo que no afecte el equilibrio de los ecosistemas. En este sentido, el conjunto de relaciones sociales, incluidas las del trabajo, debe ser redefinido en términos de solidaridad-reciprocidad, sustituyendo la intersubjetividad racial y cosificadora dominante.

Con esta perspectiva, es imprescindible la producción de conocimiento a partir de la descolonización de la epistemología, de la ruptura con el eurocentrismo. De este modo, la investigación debería orientarse a la *crítica de la racionalidad instrumental* y a sus evidentes límites para establecer relaciones sociales que respeten la naturaleza y la vida; además, tendría que encaminarse a dar solvencia teórica a los planteamientos del Buen Vivir como una nueva forma de vida basada en una *racionalidad solidaria-liberadora*. Asimismo, la investigación debería elaborar metodologías de investigación desde la perspectiva sujeto-sujeto que promuevan un diálogo de saberes. Por último, nuestros estudios, desde una perspectiva multi-transdisciplinaria y por medio de propuestas que incorporen de manera equilibrada la visión del académico con la de los sujetos sociales, tendrían que ir señalando los cambios, en la perspectiva de la descolonialidad, en los cinco ámbitos de la existencia social que caracterizan al poder en la *modernidad/colonialidad*.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir (2010), *Escritos para la transición*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Oxfam.
- Aubry, Andrés (2011), “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales” en Bruno Baronet, Mariana Mora y Richard-Stahler (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Ciesas/UAM-X/Universidad de Chiapas.
- Belaúnde, Elvira (2001), *Viviendo Bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*, Lima, CAAAP-CRBCRP.
- Bloch, Ernst (1979), *El principio esperanza* (tres vols.), Madrid, Aguilar.
- Dávalos, Pablo (2008), “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo” en *Revista ALAI*, Quito, ALAI, <alainet.org/active/25617>, 5 de agosto de 2012.
- Escobar, Arturo (2010), *Una minga para el posdesarrollo*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales.
- Esteva, Gustavo (1996), “Desarrollo” en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, Pratec.
- Germaná, César (1995), *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Ediciones Amauta.
- (2002), *La racionalidad en las ciencias sociales*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNSMSM.
- Gorz, André (1998), *Misericordias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós.
- Gudynas, Eduardo (2011), “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo” en *Revista ALAI* (núm. 462, febrero), Quito, ALAI.
- Illich, Iván (1996), “Necesidades” en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, Pratec.
- Jackson, Tim (2011), *Prosperidad sin crecimiento*, Barcelona, Icaria-Intermón.

- Lander, Edgardo (2009), “Hacia otra noción de riqueza” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Santiago, Editorial Universidad Bolivariana.
- (2000), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Lenkersdorf, Carlos (2010), *Diccionario español-tojolabal. Idioma mayense de Chiapas*, 2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México D.F., <<http://www.rebelion.org/docs/123767.pdf>>, 10 de octubre de 2012.
- Marañón, Boris (2012), “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir” en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Martínez, Juan Carlos (2001), “¿Qué es la economía?” en *La economía de mercado, virtudes e inconvenientes*, <<http://www.eumed.net/cursecon/1c/que-es-la-economia.htm>>, 3 de octubre de 2012.
- Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986), “Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro” en *Development Dialogue* (número especial), Santiago de Chile, Cepaur/Fundación Dag Hammarskjöld, <www.dhf.uu.se/pdffiler/86_especial.pdf>, 14 de agosto de 2012.
- Mora, Mariana (2011), “Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político” en Bruno Baronet, Mariana Mora y Richard-Stahler (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Ciesas/UAM-X/Universidad de Chiapas.
- Nájera, Enrique (2012), *Estructura social y racionalidades liberadoras. El Centro de Desarrollo Agropecuario (Cedesa): una experiencia prefigurativa hacia el Buen Vivir*. Tesina presentada

- para obtener el grado de licenciado en Sociología, México, UAM-A.
- Quijano, Aníbal (2011), “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder (tema central)” en *Ecuador debate: acerca del Buen Vivir*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, CAAP (núm. 84), diciembre.
- (2009a), *Colonialidad del poder y descolonialidad del poder*. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la ALAS, Buenos Aires, <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf>>, 30 de octubre de 2012.
- (2009b), “Otro horizonte de sentido histórico” en *América Latina en Movimiento* (núm. 441), <<http://alainet.org/publica/441.phtml>>, 13 de julio de 2011.
- (2000a), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- (2000b), “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World System Research*, vol. XI, núm. II, verano/otoño.
- (1999), “Qué tal raza” en *Ecuador Debate* (núm. 48: 141-152, diciembre), Quito, CAAP.
- (1998a), Prólogo: “El sueño dogmático” en Oswaldo Fernández, *Mariátegui o la experiencia del otro*, Lima, Ed. Amauta.
- (1998b), “Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, en Helena González-Heidulf Schmidt (coords.), *Democracia para una nueva sociedad (modelo para armar)*, Caracas, Nueva Sociedad.
- (1992a), “Raza”, “etnia” y “nación” en “Mariátegui: Cuestiones abiertas” en José Carlos Mariátegui y Europa: *La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta.
- (1992b), “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en *Perú Indígena*, 13(29):11-20.
- (1990), “Notas sobre los problemas de la investigación en América Latina” en *Revista de Sociología* (vol. 6, núm. 7), Lima, UNSMSM.

- (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano-Valencia, Olver (2012), *EcoSimias. Visiones y prácticas de diferencia económico-cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Robbins, Lionel (1932), *El ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, Londres, The London School of Economics.
- Robert, Jean y Majid Rahnema (2011), *La potencia de los pobres*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas/México, D.F., Cideci / UNITIERRA.
- Roll, Eric (1974), *Historia de las doctrinas económicas*, México, FCE.
- Romero, Antonio (2010), *Elementos fundamentales para la teoría y estrategia de la transición socialista latinoamericana y mundial* (inédito), Lima, mayo, <<http://www.eumed.net/libros/2010d/792/index.htm>>, 13 de marzo de 2012.
- Sánchez Parga, José (2007), “Desigualdad y nuevas desigualdades: economía política de un ocultamiento”, revista *Ecuador Debate* (núm. 70: 149-186, abril), Quito, CAAP.
- Sempere, Joaquim (s/f), Autocontención: mejor con menos, en Buen Vivir, *Sumak Kawsay, Suma Qamaña*, colección de textos y documentos clave sobre el “Buen Vivir”, Montevideo, CLAES, <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/joaquim_sempere-autocontencion_mejor_con_menos.pdf>, 15 de mayo de 2012.
- Tomich, Dale (2003), *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital and World Economy* (World Social Change), Nueva York-Toronto, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Wallerstein, Immanuel (2011), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores,
- (2006), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, CEIH/UNAM.
- Walsh, Catherine (2010), Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements Develo-

- pment, 53(1), (15–21), Society for International Development 1011-6370/10, <www.sidint.org/development/>.
- (2008), “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana” en *Cuatro Intermedio* (Cochabamba).
- Weber, Max (1984), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Editorial.
- Zemelman, Hugo y Guadalupe Valencia (1990), “Los sujetos sociales, una propuesta de análisis” en *Acta sociológica. Nuevos sujetos sociales* (vol. III, núm. 2): 89-104, mayo-agosto, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

CAPÍTULO 2

HACIA LA RACIONALIDAD LIBERADORA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES. IDENTIDADES Y DISCONTINUIDADES EN UN MUNDO DONDE QUEPAN MUCHOS MUNDOS

*Carla Beatriz Zamora Lomeli**

Uno de los signos vitales de la sociedad son los *movimientos sociales*, y su aparición nos recuerda, entre otras cosas, que la sociedad se recompone a cada momento, que las relaciones sociales son complejas y constantemente nacen y se transforman conflictos que pueden convertirse en movimientos sociales inmersos en el entramado de las relaciones políticas, económicas, culturales y sociales que permean la estructura social.

La emergencia de los movimientos sociales en el todo social, indica al mismo tiempo el rumbo de otros horizontes, a partir del surgimiento de sujetos sociales que plantean y actúan de acuerdo con una *racionalidad liberadora y solidaria, distinta a la racionalidad instrumental económica*.¹

* Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología. Becaria posdoctoral Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico:chanulpom@gmail.com

¹ El concepto de *racionalidad*, es entendido como un sistema de razonamientos, valores, normas y acciones que conjuga medios y fines, permite analizar la coherencia de

En este sentido, los movimientos sociales generan nuevos sistemas de acción, y redefinen tanto los problemas como las alternativas para enfrentarlos [Melucci, 1989, en Flórez, 2007: 243], lo cual implica que los actores dentro de los movimientos, han generado una subjetividad apegada a principios éticos afines con la solidaridad, la colectividad y la búsqueda de ideales democráticos y de justicia social.

La teoría social contemporánea ha estudiado los *movimientos sociales* y la *acción colectiva* básicamente desde los enfoques europeo y anglosajón, no obstante, existen elementos teóricos desde los cuales es posible hacer una lectura de lo que ocurre en otras latitudes, así como los procesos históricos concretos de donde se desprenden estos actores. Por ello, en la primera parte de este capítulo se presentan las principales corrientes teóricas de los movimientos sociales y la acción colectiva, para plantear un balance de sus aportes y limitaciones en el marco de la discusión de una racionalidad liberadora de los movimientos sociales; luego, se retoman los elementos de reflexividad, identidad y solidaridad para plantear los desafíos en la construcción de la racionalidad liberadora, pensando finalmente, en los movimientos sociales como agentes de cambio en un nuevo horizonte de sentido histórico.

LAS TEORÍAS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA ACCIÓN COLECTIVA A REVISIÓN

El propósito de este apartado es delimitar el espacio teórico de la acción colectiva y los movimientos sociales, retomando algunos de los conceptos principales que han aportado para las ciencias sociales; por esa razón, no haremos una revisión exhaustiva

un conjunto de procesos sociales que intervienen en la construcción de una teoría de la producción y la organización social [Leff, 2009]. La *racionalidad instrumental* refiere a las acciones calculadas como medios para llegar a fines, sin importar la naturaleza de tales fines. Para mayores detalles sobre la *racionalidad instrumental* y la *racionalidad liberadora y solidaria*, véase el trabajo de Boris Marañón en este libro.

de las teorías,² sino que nos limitaremos a revisar de manera sucinta dos perspectivas de la teoría de la acción colectiva y los movimientos sociales: la *escuela estadounidense* y su noción de *movilización estratégica*, y la *escuela europea* y su noción de *identidad*.

Esta lectura de las teorías de los movimientos sociales y la acción colectiva, encuentra que, a pesar de diferencias teóricas importantes, ambas coinciden en que los *movimientos sociales* se constituyen porque los actores sociales individuales que los conforman se sienten excluidos del sistema político y buscan su reconocimiento político y social como actor legítimo por medio del ejercicio de la *acción colectiva*, es decir, se basan en principios de exclusión sistémica con aspiraciones para acceder a un esquema de poder; empero, las propuestas teóricas que serán expuestas a continuación, *no consideran las relaciones de dominio-subordinación que prevalecen en una sociedad estratificada*, o cuestiones como la *resistencia de los grupos dominados* y la *construcción de alternativas frente al capital*, como ocurre a nivel local y global en la práctica de algunos movimientos sociales, aspectos que serán retomados en los apartados subsecuentes en este capítulo.

Así, con el propósito de mostrar el alcance de tales teorías, a continuación se exponen los principales aspectos de cada corriente de pensamiento.

La escuela estadounidense: organización, interés y estrategia

Organización y *racionalidad* son los términos característicos de esta aproximación [Cohen, 1988: 12]. En el paradigma de la *movilización de recursos*,³ los movimientos sociales se analizan a partir de los *individuos* que *estratégicamente comparan los costos y beneficios* de su participación en la acción colectiva [Munck, 1995: 20].

² Se pueden encontrar revisiones más extensas en: Cohen [1988], Rucht [1991], Tarrés [1992], Laraña [1994], Munck [1995], Estrada [1997] y Bolos [1999], entre otras.

³ Algunos de los principales exponentes de esta perspectiva son: Charles Tilly [1978], Sidney Tarrow [2004], Doug McAdam, John McCarthy, Mayer Zald [1999], y Donatella Della Porta [1999].

Los supuestos principales de la corriente anglosajona son: a) las acciones del movimiento son respuestas racionales y adaptativas a los costos y recompensas de distintas líneas de acción; b) los objetivos básicos de los movimientos están definidos por conflictos de interés que se muestran como relaciones de poder institucional; c) las situaciones adversas que se generan por conflictos de este tipo son en tal grado omnipresentes en la formación y dinámica de movimientos, que dependen del acceso a recursos, de la organización grupal y de las oportunidades para la acción colectiva; d) las organizaciones de movilización formalmente estructuradas son más típicas de los movimientos sociales modernos, más efectivas para la atracción y dinámica de recursos además de ser capaces de dirigirse contra retos sostenidos que las estructuras de movilización informales y descentralizadas; y e) el éxito de los movimientos en gran medida depende de factores estratégicos y de los procesos políticos en que se ubican [Jenkins, 1983: 528].

En todo caso, la acción colectiva es el producto de combinaciones de intereses cambiantes, organización, movilización y oportunidad que motivan a los participantes para alcanzar un fin común determinado por los recursos que se detentan [Tilly, 1978]. Así, siguiendo la propuesta del modelo de movilización (*mobilization model*) de Charles Tilly en el que se analiza la estructura interna de un contendiente considerando los elementos que condicionan su capacidad para actuar, se tiene que las características de los contendientes son: intereses, organización, movilización, acción colectiva, oportunidad política, poder, represión y oportunidad/amenaza, en donde destaca que la acción colectiva es el grado de la acción conjunta de un contendiente en la persecución de fines colectivos. De esta manera, la organización será producto de la combinación entre *catness* (que determina la fuerza identitaria compartida por una categoría social o sentido de grupo), y *netness* (que trata de las redes de solidaridad que existen entre los miembros de una categoría social).

En este modelo, el análisis del contexto político en la acción colectiva, implica considerar la configuración de los actores

políticos y un juego de combinaciones en el contexto de la interacción que envuelve las estrategias de las autoridades públicas, las oportunidades en función de escenarios de represión o negociación, y los alcances de esas oportunidades, plasmados en reformas o acuerdos políticos [Kriesi, 2004: 70].

De esta manera, es posible observar tres factores para realizar el análisis del surgimiento y desarrollo de los *movimientos sociales*, a saber: 1. La estructura de oportunidades políticas⁴ y las constricciones que tienen que afrontar los *movimientos sociales*; 2. Las formas de organización a disposición de los contestatarios, también llamadas estructuras de movilización;⁵ y 3. Los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción⁶ [McAdam *et al.*, 1999: 22-23].

Sin embargo, la *lectura* de los movimientos sociales *desde esta corriente*, estima que los actores colectivos actúan conforme a una *racionalidad instrumental*, de acuerdo con un *cálculo de costo-beneficio* por participar en una organización con tales características. Esto anula la capacidad de un sujeto para construir alternativas a una racionalidad determinada, y proponer transformaciones en las relaciones de poder de la sociedad.

⁴ La estructura de oportunidades políticas es la dimensión consistente del entorno político que fomenta o incentiva la acción colectiva entre la gente, puede ocurrir desde la apertura del acceso al poder, aliados influyentes, o divisiones dentro de las élites [Tarrow, 1997]. Asimismo, esta visión permite el análisis de la influencia de ciertos elementos relativamente variables del ambiente político; esto es, la cohesión de la élite, los alineamientos electorales y la disponibilidad de aliados [Favela, 2002: 92].

⁵ Las *estructuras de movilización* son los canales colectivos tanto formales como informales, por medio de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva [McAdam *et al.*, 1999: 24].

⁶ Este es el elemento cultural que media entre oportunidad, organización y acción. En otros términos, son los significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación; también se le denomina *framing* [McAdam *et al.*, 26]. El *framing* se refiere al significado o construcción de significados entre los adheridos a un movimiento social (líderes, activistas, etc.) y otros actores (adversarios, élites institucionales, etc.) relativos a los intereses del movimiento y los intereses y propósitos de los desafiantes.

En congruencia con su postura, estima el estudio de los repertorios de acción colectiva que refieren a:

[...] un conjunto de rutinas que son aprendidas, compartidas y ejercitadas mediante un proceso de selección relativamente deliberado y nos invita a examinar las regularidades en las maneras de actuar colectivamente en defensa o persecución de intereses compartidos, en el transcurso del tiempo y en el espacio [...] la noción de repertorio es eminentemente política, en el sentido de que este conjunto de rutinas beligerantes: a) surge de luchas continuas contra el Estado, b) tiene una relación íntima con la vida cotidiana y con las rutinas políticas, y c) es condicionado por las formas de represión estatal [Tilly en Auyero, 2002: 188].

En resumen, esta corriente teórica, si bien aporta elementos importantes para el análisis político de los movimientos sociales, los cuales retomamos desde el análisis de las *estructuras políticas* y la *organización de los actores colectivos*, *anula la posibilidad de que existan movimientos sociales que trasciendan el esquema de poder estatal y propongan estructuras alternativas autonómicas*, basadas en la construcción de lazos solidarios y en el fortalecimiento de los sujetos sociales en la dirección de sus propias acciones para el beneficio colectivo, con lo cual se constituye la racionalidad liberadora que será abordada posteriormente.

La escuela europea: identidad

A diferencia de la anterior, la perspectiva de esta teoría enfatiza la importancia de la *conciencia*, la *ideología*, la *lucha social* y la *solidaridad* respecto de la *acción colectiva* [Cohen, 1988: 24] mostrando las dimensiones culturales y sociales de las prácticas colectivas [Tarrés, 1992: 749] que los actores resignifican por medio de las *normas y valores*, lo cual puede derivar en *procesos colectivos desde la conciencia de los actores*.

De acuerdo con la visión de los *nuevos movimientos sociales*,⁷ estos se comprenden como agentes que crean la historicidad planteando nuevas formas de relaciones sociales, de tal manera que se distinguen tres elementos centrales de la vida social: 1. El sujeto, como distanciamiento de prácticas organizadas y poseedor de conciencia; 2. La historicidad, como conjunto de modos culturales y exposición del conflicto social central; y 3. Los *movimientos sociales*, que, bajo los principios de identidad, oposición, y totalidad, se enfrentan para dar una forma social a estas orientaciones culturales y luchan por el control del sistema de acción histórica [Touraine, 1987: 69] como podemos observar desde las dimensiones analíticas de la *acción colectiva*, las cuales son: la *solidaridad*, como capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como parte de una unidad social; la presencia del *conflicto*, como situación en la que dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos; y la *ruptura de los límites de compatibilidad de un sistema* al que los actores involucrados se refieren [Melucci, 1991: 360-362].

Empero, si bien esta perspectiva permite visualizar una *racionalidad liberadora*, la propuesta recae de nuevo en la posibilidad de construir una *democracia desde la idea del poder estatal*, y no en otros ámbitos, como la propia democracia en la estructura interna de los movimientos sociales o la vida cotidiana de los sujetos que la integran.

Lo anterior se expresa en una relación directa entre movimientos sociales y democracia⁸ de la misma manera que cuando se presenta un conflicto político y el movimiento social tiene la capacidad de abrir los canales de participación y representación del sistema político. Pero más allá de este enfoque, que es muy semejante al de la corriente estadounidense, rescatamos la propuesta que permite estimar la *trascendencia de los movimientos*

⁷ Destacamos en esta corriente las aportaciones de Touraine [1995; 1987], Melucci [2002, 1991] y Alberoni [1984], entre otros autores, no menos importantes.

⁸ En esta visión, la democracia supone la creación de espacios para la participación popular, con el consecuente respeto de identidades y culturas diversas.

sociales, en tanto que asumen y proponen una *nueva historicidad y racionalidad*, alternativa a la dominante, portadora de valores universalistas (como igualdad, libertad o derechos humanos) que pueden institucionalizarse por medio de cambios culturales, políticos y sociales.

En este último aspecto radica la importancia de los movimientos sociales como agentes para una racionalidad liberadora.

ELEMENTOS INTERPRETATIVOS PARA LA EMERGENCIA Y CONSOLIDACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Todo *movimiento social* es un fenómeno de la *acción colectiva*, pero no toda *acción colectiva* es un *movimiento social*, dicta una de las premisas de la teoría de los movimientos sociales.

En tanto recurso principal de los movimientos sociales para enfrentarse a su adversario, la *acción colectiva* comprende un grupo social que define un problema común (conflicto), genera confianza, identidad, solidaridad y resistencia, y produce *repertorios de acción* para alcanzar un bien colectivo. La acción colectiva también es resultado de intenciones, recursos y límites que construyen una determinada orientación por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones [Melucci, 2002].

A su vez, los *movimientos sociales* son reordenamientos instantáneos del escenario colectivo cuando se establece una identidad, definen un adversario y mantienen una trama y ciertas demandas [Zermeño, 1996: 157] tendientes a transformar el orden social sobre la base de sus repertorios culturales.

Para concretar, definimos los *movimientos sociales* como una *forma de organización cohesionada por lazos identitarios, culturales y solidarios, tendiente a buscar el cambio social desde la presión hacia el poder político instituido, a partir de estrategias y recursos para la acción colectiva*. En este sentido, los movimientos sociales son *portadores* de una *racionalidad solidaria y liberadora*.

Además, es importante definir que, dependiendo del conflicto y los motivos para la acción, los *movimientos sociales* pueden ser de tipo *reivindicativo* (redistribución de recursos), *político* (transformación de su espacio en el sistema político desde la participación política) o *antagónico* (implantación de una nueva historicidad) [Melucci, 1989]. En concreto, retomando los elementos analizados de las perspectivas teóricas, enfatizamos que los *movimientos sociales* son la *expresión de una democracia inacabada, de procesos constantes de exclusión y generación de conflicto, a partir de lo cual se configuran identidades colectivas basadas en la solidaridad, que pueden potenciar la emergencia de subjetividades colectivas*.

REFLEXIVIDAD, IDENTIDAD Y SOLIDARIDAD.

HACIA LA RACIONALIDAD LIBERADORA Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

El *carácter reflexivo* de los *movimientos sociales* les permite plantear *alternativas frente a las relaciones de dominio-subordinación*. Por medio de sus prácticas y discursos, los movimientos sociales van construyendo una *racionalidad liberadora-solidaria* que a su vez *fortalece una identidad colectiva* que habrá de motivar alternativas de vida con respecto a la naturaleza, la marginación y el poder estatal instituido.

La *racionalidad liberadora* implica una *ética* a partir de la cual se desarrollan *relaciones sociales solidarias y recíprocas*, en un *esquema de democracia horizontal* donde prevalece la *autonomía de la colectividad*; en otros términos, a la cohesión de los movimientos sociales subyace:

[...] una *resistencia* que tiende a desarrollarse como un modo de producción de un *nuevo sentido de la existencia social*, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es solo

su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que *no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta Tierra*. De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el *sentido nuevo* de las *luchas de resistencia* de la inmensa mayoría de la población mundial [Quijano, 2012, énfasis propio].

La *racionalidad liberadora* considera entonces la emergencia del *sujeto reflexivo y solidario* para la construcción de alternativas que van más allá de la democracia formal, es decir, se plantean procesos autonómicos cuyo eje es la *resistencia* y el planteamiento de esquemas políticos, sociales, económicos y culturales en los que de manera cotidiana se trascienda el ejercicio de relaciones de dominio-subordinación, donde la *reflexividad* resulta un elemento fundamental.⁹

Esta *reflexividad* se basa en *procesos históricos* concretos, en los que priva la *memoria colectiva* generada a partir de los agravios que ha recibido un grupo social marginado y excluido, y que paulatinamente reflexiona sobre su condición, lo cual deriva en *mecanismos de resistencia* por medio de *discursos y acciones colectivas* bajo la forma de *repertorios de protesta*.

En otros términos, la dominación hace surgir reacciones y estrategias de resistencia bajo situaciones históricas y culturales definidas, donde cada grupo subordinado produce, a partir de su opresión, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador [Scott: 2000]. Así, el *discurso* desempeña un papel fundamental para la construcción de la *identidad colectiva*, toda vez que define principios y se dibujan adversarios, demandas y prácticas.

De esta manera, el *discurso* es un detonante para la *reflexión* sobre la condición de los grupos subordinados, estableciendo

⁹ En este libro se da cuenta de diversos procesos en los que ha tenido lugar el ejercicio de una racionalidad liberadora. Véanse estudios de caso.

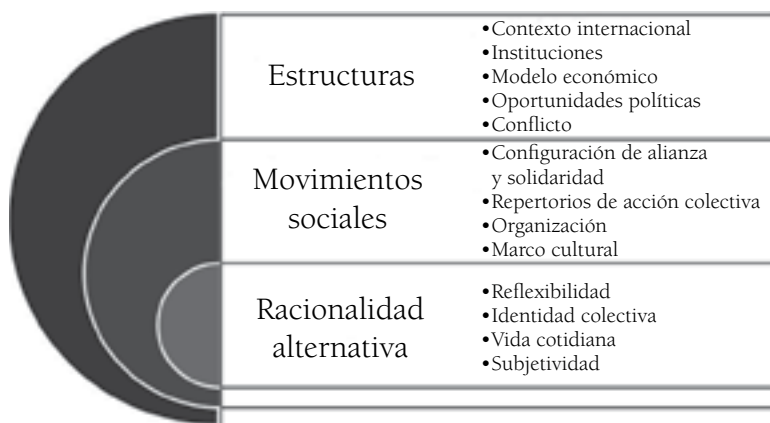
diferencias claras con el grupo dominante e identificando sus demandas. El ejercicio del *discurso*, aunado a patrones culturales e históricos determinados, genera *identidades colectivas* que derivan en la *disposición para la acción*.

La reflexión constante y la práctica de distintos repertorios de acción conllevan al planteamiento de *nuevas subjetividades* en las que el actor asume una *racionalidad alternativa*, distinta a la instrumental (como postula la visión anglosajona de los movimientos sociales), basada en *principios éticos* que se amplían por medio de las *relaciones de solidaridad* con otros grupos que se reconocen en condiciones de subordinación, acompañado por un fuerte *imperativo* sobre la *justicia social*.

No obstante, en el proceso de construcción de una racionalidad alternativa, respetuosa del medio ambiente, solidaria, cooperativa y con una subjetividad colectiva, están presentes también riesgos latentes desde el seno de las organizaciones que sustentan los movimientos sociales, como se plantea en el siguiente apartado.

En resumen, recuperando algunos elementos de las *teorías de movimientos sociales* desde ambas perspectivas, se tiene que los movimientos sociales atraviesan por distintos procesos multidimensionales que influyen en la determinación de una racionalidad alternativa. Así, a nivel más general, los movimientos se inscriben en un contexto estructural donde existen agentes políticos y económicos de los que emerge el conflicto que habrá de detonar la movilización social. Particularmente, en la configuración de los movimientos, como se ha mencionado, prevalecen elementos que cohesionan y permiten la acción organizada a nivel interno, mientras que la *racionalidad alternativa*, una vez que trasciende el *marco cultural y discursivo*, se constituye desde la *vida cotidiana* a partir de la identidad colectiva y la subjetividad de los protagonistas de los movimientos sociales. Lo anterior, se muestra gráficamente a continuación:

Gráfica 1. Elementos en el proceso de la generación de la racionalidad alternativa



DISCONTINUIDADES, CONTRADICCIONES Y RUPTURAS. LOS FACTORES DE RIESGO PARA LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La cotidianeidad de los actores que participan en *movimientos sociales* está expuesta a las contradicciones y tensiones propias de los humanos y, sobre todo, a la influencia de un sistema dominante donde prevalece la individualidad y la persecución de metas con arreglo a valores centrados en el modelo de consumo y poder como elementos de dominación.

Si bien la cimentación de la *subjetividad* con apego a la *racionalidad alternativa* se funda en la *ideología*, el *discurso* y las *prácticas*, no pueden obviarse los distintos *obstáculos* que enfrentan los *movimientos sociales* para mantenerse en una racionalidad alternativa, congruente con los principios éticos y solidarios que promueve la justicia social.

Estas situaciones tienen lugar al interior de las organizaciones, donde subsisten múltiples conflictos; por ejemplo, se enfrentan de

manera cotidiana por la *presión externa* del adversario en la figura de las *instituciones gubernamentales*, que pretenden fragmentar la cohesión de los movimientos con ofertas económicas propias de la racionalidad instrumental con el fin de convencer a algunos dirigentes sociales de llevar al movimiento social por cauces acordes con la racionalidad dominante.

Además, existe un área vulnerable en los movimientos sociales, que se expresa en la *dinámica interna* de las organizaciones que le dan sustento, donde pueden aparecer contradicciones como el protagonismo de los dirigentes; la falta de consulta y comunicación colectiva, que lleva a la presencia de rumores y acciones agresivas contra los integrantes de un grupo; el machismo que dificulta la participación de las mujeres en los procesos organizativos; y el tiempo disponible para participar en distintos repertorios de acción colectiva con prácticas alternativas, sin obtener los bienes y servicios necesarios para la reproducción de una unidad doméstica. Estos son algunos factores que explican rupturas en el tejido colectivo de los movimientos sociales y, por tanto, en su vigencia.

Por otra parte, un *factor externo* no menos importante es la *criminalización de la protesta social*, la cual deviene en una estrategia de control estatal de la acción colectiva que finca responsabilidades penales a los actores movilizados mediante un discurso público emitido desde las instituciones gubernamentales que reclaman mantener la legalidad y la prevalencia del Estado de derecho por encima de cualquier hecho, y recurre al mismo tiempo a operativos policiacos para contener las manifestaciones con la posibilidad de reprimir de manera violenta a los actores colectivos. Esto genera temores por parte de los actores para mantener la propuesta alternativa de los movimientos sociales.

No obstante, el valor de los movimientos sociales radica en su *potencialidad* para *resistir con racionalidad alternativa*, procurando extender sus redes a varios ámbitos de la sociedad, lo que demuestra que otro mundo puede ser posible, uno en donde quepan muchos mundos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: LOS MOVIMIENTOS SOCIALES COMO AGENTES DE CAMBIO EN UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO

Los *movimientos sociales* son agentes que revitalizan la sociedad por medio de sus *propuestas alternativas* al modelo económico, político y social predominante, basado en la *racionalidad instrumental* y las *relaciones de dominio-subordinación* que generan *desigualdad* y *exclusión social*.

En el estudio de los movimientos sociales conviene reparar en elementos que explican su origen histórico y la pertinencia de sus alternativas. Así, la *ideología*, el *discurso*, la *identidad colectiva* y la *solidaridad* permiten comprender la *subjetividad* de quienes participan.

Las *teorías tradicionales* en torno a la *acción colectiva* y los *movimientos sociales*, si bien disgregan distintos elementos estructurales para su análisis, parten de momentos históricos *lejanos a la realidad latinoamericana*; por tanto, conviene abundar en la discusión sobre el papel de los *movimientos sociales* desde su *apuesta por racionalidades alternativas* frente a una crisis multidimensional que trastoca lo económico, lo político, lo social y lo ambiental, con saldos directos sobre la brecha de las desigualdades sociales que se amplía cada vez más, o, en otros términos, los actores colectivos se colocan como actores manifiestos en la lucha de clases enmarcada en el modelo económico neoliberal que prevalece en el ámbito mundial.

Empero, al abordar el análisis de los *movimientos sociales* a nivel de su organización interna es necesario considerar los *riesgos* que conlleva el *conflicto* social inherente a toda relación social. Conocer tales riesgos permitirá aportar mayores elementos para la reflexión en el seno de los propios movimientos y vislumbrar oportunidades para sortearlos fortaleciendo la práctica de las alternativas que promueven.

Por ello, apuntamos junto con Touraine, que la *trascendencia* de los *movimientos sociales* está en su *apelación a la libertad contra lo arbitrario*, la *palabra tomada en nombre del pueblo*, la

reivindicación por la libre elección de los gobernantes por los gobernados, de tal manera que en todas partes en que el actor trata de incrementar la *capacidad de acción* de un *actor colectivo*, clase o nación, puede estar presente el *espíritu democrático* [Touraine, 1994: 357-373].

El *ejercicio democrático* desde el seno de los *movimientos sociales* constituye un *reto cotidiano* para la congruencia con los planteamientos y principios que se postulan en torno a la *demanda por justicia social*. Sin embargo, la historia de los *movimientos sociales* en distintas latitudes ha demostrado que la *constancia* y el *espíritu de lucha social* son motores para sortear los diversos obstáculos que se presentan para su incidencia en la construcción de una sociedad con valores democráticos.

Por último, ahí radica la *contribución principal* de los *movimientos sociales*, desde la *búsqueda de una sociedad democrática* que parta del *reconocimiento* a las *diferencias*, el *respeto mutuo*, la *solidaridad*, la *justicia social*, el *respeto a los derechos humanos*, *civiles*, *políticos*, *económicos*, *ambientales*, *sociales* y *culturales*, de manera que las próximas generaciones puedan gozar de tales garantías y transmitir la vía de las *alternativas a la ideología dominante* plasmada en la *racionalidad instrumental*.

Se trata en suma, de hacer *sujetos colectivos* para dibujar un *nuevo horizonte de sentido histórico*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco [1984], *Movimiento e institución*, Madrid, Editora Nacional, 561 pp.
- Auyero, Javier (2002), "Los cambios en el repertorio de la protesta social en Argentina", en *Desarrollo Económico*, revista de ciencias sociales, Argentina, IDES, 43(166): 187-207, julio-septiembre.
- Bolos, Silvia [1999], *La constitución de actores sociales y la política*, México, Universidad Iberoamericana- Plaza y Valdés Editores 317 pp.

- Cohen, Jean (1988), "Estrategia o identidad: paradigmas teóricos nuevos y movimientos sociales contemporáneos", en J. Cohen, A. Touraine, A. Melucci, J. C. Jenkins, "Teoría de los movimientos sociales", *Cuadernos de ciencias sociales*, 17: 3-44, San José, Costa Rica, Flacso.
- Della Porta, Donatella y Mario Diani (1999), *Social movements an introduction*, Oxford, Inglaterra, Blackwell, 326 pp.
- Eckstein, Susan Eva y Timothy Wickham-Crowley (2003), *What justice? Whose justice: fighting for fairness in Latin America*, Estados Unidos de América, University of California, 362 pp.
- Estrada Saavedra, Marco [1997] "¿Es reformable la teoría de los actores colectivos?", *Revista Mexicana de Sociología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 59 (3): 25-57 julio-septiembre.
- Favela Gavia, Diana Margarita [2002] "La estructura de oportunidades políticas de los movimientos sociales en sistemas políticos cerrados: examen del caso mexicano", *Estudios Sociológicos*. El Colegio de México, México, 20 (58): 91-121.
- Flórez-Flórez, Juliana (2007), "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, pp. 243- 263.
- Jenkins, Craig (1983), "Resource mobilization theory and the study of social movements", en *Annual Review of Sociology*, California, Estados Unidos de América, 9: 527- 553.
- Kriesi Hanspeter (2004), "Political context and opportunity", Soule Snow y Kiersi (eds.), en *The Blackwell companion to Social Movements*, Oxford, Reino Unido, Wiley-Blackwell, pp. 67-90.
- Laraña, Enrique [1994], *New social movements from ideology to identity*, Philadelphia, Estados Unidos de América, Temple University, 368 pp.

- Leff, Enrique [2009], *Ecología, capital e cultura: a territorializacao da racionalidade ambiental*, Río de Janeiro, Brasi, Editora Vozes, 439 pp.
- Melucci, Alberto [1989] *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*, London, H. Radius, 238 pp.
- McAdam, Doug, John McCarthy y Mayer Zald (1999), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, España, Ediciones Istmo, 527 pp.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly (2001), *Dynamics of contention*, Nueva York, Cambridge University, 387 pp.
- Melucci, Alberto (2002), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 260 pp.
- (1991), “La acción colectiva como construcción social”, en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, 9(26): 357-364, mayo-agosto.
- Munck, Gerardo (1995), “Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, 52(3): 17-40, julio- septiembre.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Landier (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 201-246.
- (2012), “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, Chile, <<http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=6256>>, 30 de agosto de 2012.
- Rucht, Dieter (ed.) [1991], *Research on Social Movements. The state of the Art in Western Europe and the USA*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, Westview Press, Colorado, 464 pp.
- Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, 314 pp.
- Tarrés, María Luisa (1992), “Perspectivas analíticas en la sociología de la acción colectiva”, en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, 10(30): 735- 757, septiembre-diciembre.

- Tarrow, Sidney (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Universidad, 369 pp.
- [2004], *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, Alianza Universidad, 369 pp.
- Tilly, Charles (1978), *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, The University of Michigan, Random House, 349 pp.
- (2003), *The politics of collective violence*, Estados Unidos de América, Cambridge University Press, 276 pp.
- Touraine, Alain (1987), *El regreso del actor*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 216 pp.
- Touraine, Alain [1994] *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Ediciones Temas de hoy, 309 pp.
- Touraine, Alain [1995], *La producción de la sociedad*. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM-IFAL, México, 372 pp.
- Zermeno, Sergio (1996), *Movimientos sociales e identidades colectivas. México en la década de los noventa*, México, La Jornada Ediciones, CIICH-UNAM, 352 pp.

CAPÍTULO 3

COMUNIDAD Y CAPITAL: UN TRAZO GENERAL DE UNA HISTORIA ANTAGÓNICA

*Sergio Tischler**
*Mina Lorena Navarro***

Al hacer un trazo general de la relación entre *capitalismo* y *comunidad* no vamos a encontrar reciprocidad y armonía sino un campo de *fuerzas antagónicas*. El proceso de totalización de la vida social, que es propio del capital, trae consigo la necesidad, convertida en tendencia objetiva, de destruir las formas comunitarias de existencia campesina mediante un proceso en el que los lazos sociales articulados en la centralidad del valor de uso de las cosas y la naturaleza son quebrados y sustituidos por la centralidad del dinero y las relaciones sociales mercantilizadas. La comunidad campesina, debilitada y asediada por este proceso, tendencialmente es reemplazada por una comunidad abstracta

* Profesor-investigador del posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: <sergiovisq@yahoo.com.mx>.

** Doctora en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y profesora de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Correo electrónico: <mina.navarro.t@gmail.com>.

de relaciones impersonales de dominación mediadas por el dinero. La separación entre economía y política, indicador fundamental de la llamada modernidad, es una relación que obedece a esa lógica del poder social. Este proceso va acompañado de la expropiación territorial de la población campesina por parte del capital, que comienza con la llamada “acumulación originaria de capital” y se extiende hasta nuestros días como parte de la acumulación capitalista.

Sin embargo, la negación por parte del capital de las formas comunitarias como centro de la reproducción de la vida social no se restringe al proceso destructivo de la comunidad campesina –el cual se caracteriza por la expropiación y desposesión de la tierra– en tanto principal medio de producción. La negación se encuentra también en y es constitutiva de las relaciones de explotación y dominio basadas en el trabajo asalariado. En ese sentido, se puede decir que el *capital* es la afirmación de un *tipo de comunidad antitética de las formas tradicionales de comunidad y de la comunidad humana* que proclama su realización mediante la supuesta emancipación del “individuo” y la consagración del ciudadano. El capital es la “comunidad” del dinero, de las cosas, una *comunidad abstracta* en la que el individuo no se entiende en términos de autodeterminación real sino de personificación.

Ahora bien, el capital, negación y antítesis de la comunidad en los términos planteados, no puede reproducirse sin la comunidad humana. Precisamente por ello el *capital* es *negación viva de la comunidad humana, negación actual*, y no una negación añeja y muerta que haya quedado en algún punto de la historia. Como tal, también señala a contrapelo la potencia emancipadora. La *comunidad humana negada* en la *comunidad abstracta* es una relación de *resistencia* que tiene un *plus* frente a lo dado, es decir, un *horizonte de futuro* que se construye en *negación* de la forma de la *comunidad abstracta del capital*.

Estas cuestiones guardan una relación muy estrecha con las experiencias de las *luchas socioambientales* que enfrentan desde diversas trincheras la agresión actual del capitalismo. En este capítulo, se señalan algunas características de la lucha de los

movimientos que resisten el despojo territorial potenciando, entre otras cosas, una *subjetividad comunitaria* como *arma de resistencia*. Por el momento, nos abocaremos a desarrollar aspectos del trazo general que hemos planteado para que el argumento quede mejor expuesto. Lo haremos destacando algunos ejes: 1. La subordinación del valor de uso; 2. Totalidad y forma; 3. Forma y dominación; 4. Comunidad y negación; y por último 5. Sujetos comunitarios contra capital.

LA SUBORDINACIÓN DEL VALOR DE USO

En la sociedad capitalista, la riqueza se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías” –nos dice Marx en un conocido pasaje del primer capítulo de *El capital*– y la mercancía individual como la *forma elemental* de esa riqueza. En su análisis, Marx descubre cómo en dicha forma elemental, aparte de las características físicas que diferencian unas mercancías de otras (el valor de uso de las mismas), se encuentran determinaciones que permiten el intercambio sistemático de mercancías a partir de una lógica objetiva, es decir, independiente de la voluntad de los productores individuales. Dicha lógica es una relación social que aparece como racionalidad de los objetos. Su clave es el trabajo general o trabajo abstracto.

A diferencia del trabajo concreto, que determina las características del valor de uso de la mercancía, el trabajo abstracto no es más que trabajo indiferenciado, trabajo coagulado como tiempo de trabajo. Así, la mercancía es la unidad entre valor de uso y valor, entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Sin embargo, el valor de uso de la cosa en la forma mercancía ya no vale por sí mismo sino por ser el “cuerpo de la mercancía”, o lo que determina su utilidad como condición para que esta sea comprada. El cuerpo aparece entonces como medio para que el valor de la mercancía se realice en el mercado; medio para que el trabajo general contenido en ella se exprese en la forma dinero, que es su forma necesaria de expresión. Al venderse, la mercancía se transforma en dinero, y esa transformación es la manera en que

el trabajo general contenido en ella se expresa como riqueza general o abstracta. Con la compra de medios de producción y de fuerza de trabajo, el dinero obtenido se transforma en mercancía para reiniciar el ciclo productivo, tendencialmente en una escala mayor.

En este breve resumen de los planteamientos de Marx, para nuestro argumento lo importante es señalar que la producción del “contenido material de la riqueza” (valores de uso) está subordinada a una lógica social definida por la producción y apropiación de trabajo abstracto, lo que implica la centralidad del dinero en la reproducción de las relaciones sociales. Ahora bien, producción y apropiación de trabajo abstracto significa producción y apropiación de plusvalía, es decir, la explotación de los trabajadores mediante la forma salarial que implica la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía.

En esa misma dirección, es necesario decir que el trabajo abstracto y la riqueza *en general* son categorías históricas de la sociedad capitalista, y presuponen un tipo de *abstracción real* que surge como resultado del desarrollo mercantil y se despliega con el capital cuando este se vuelve la forma dominante de las relaciones sociales [Marx, 1971: 25]. Asimismo, el desarrollo del trabajo abstracto destruye las bases de la comunidad campesina y del modo de producción de esta centrado en el valor de uso.¹ La separación radical entre las condiciones objetivas de producción y el trabajador, requisito de la producción capitalista (acumulación originaria), es el resultado de la disolución de las formas sociales en las que “las *capacidades vivas de trabajo* están aun *inmediatamente* incluidas entre las *condiciones objetivas de trabajo*” [Marx, 1971: 459].

Este proceso es simultáneo a un *cambio radical* en el *metabolismo social* con la *naturaleza*. La expansión del trabajo abstracto implica la implantación de un código dominante en el que la *naturaleza* aparece como un *objeto*, lo cual es parte del proceso de *apropiación instrumental* de la misma [Marx, 1971: 362].

¹ Véase Marx [1971: 433-477].

TOTALIDAD Y FORMA

La mercancía, como forma elemental de la riqueza en la sociedad capitalista, no puede ser entendida de manera individualizada, meramente por sus características corpóreas que determinan su utilidad. Ese objeto útil es además, y principalmente, una relación social. Mediante esa forma se establecen los vínculos sociales; la mercancía es la forma mediante la cual se reproducen las relaciones sociales en el capitalismo. Esto es así porque la *mercancía* es la *forma elemental* del trabajo general en dicha sociedad, como ya se ha planteado. Si el trabajo era una unidad entre productor y producto, ahora ya no se explica por esa relación sino que es una *totalidad*² que determina de manera autónoma la relación entre el trabajador y la objetivación de su actividad.

Cuando Marx habla de la *mercancía* como *forma*, está planteando que en ella se expresa (necesariamente y no de manera contingente) un contenido que es diferente a su modo de expresión. Lo que se ve de la mercancía es su valor de uso, pero hay un lado oscuro: no se entiende por qué las mercancías o los diversos valores de uso se intercambian siguiendo una lógica que, en apariencia, les es propia [Marx, 1975: 91].

El contenido social de la mercancía no es algo fijo, que se vuelca en una exteriorización física y queda suspendido y cristalizado; por el contrario, es un proceso que está determinado por una “sustancia” en movimiento, que no se expresa de manera inmediata en las determinaciones físicas del objeto, y que solo es posible entenderla mediante el análisis. Esa sustancia en movimiento es el trabajo.³ “Dado que el trabajo es movimiento [dice Marx], su medida natural es el tiempo” [Marx, 1971: 140]. El trabajo se desdobra en *trabajo concreto* y *trabajo abstracto*, pero ese desdoblamiento no se produce en el aire: necesita de la forma *mercancía*. La forma, por tanto, es parte activa de dicho movimiento.

² Para entender la relación capitalista como una totalidad es fundamental el concepto de *trabajo socialmente necesario* [Marx, 1975: 48].

³ Al respecto, es importante el concepto de *trabajo vivo* [Marx, 1971: 305-310].

Sin embargo, esa *forma* es a su vez *apariencia*. Oculta el contenido. Se presenta con una supuesta racionalidad propia, como la vida de los objetos, como un fetiche. Y ese fetichismo es parte medular de la reproducción del sistema. De tal modo que la *mercancía* no es nada más una suerte de categoría económica; por el contrario, dicha forma es parte de una *totalidad social* que se manifiesta como *fetichismo* y como *apariencia* en todos los ámbitos de la vida social burguesa. Es decir, ese es un fetichismo y una apariencia o ficción real, en el sentido de que no es simplemente una proyección subjetiva de los seres humanos, sino una proyección invertida de la realidad asentada en el reino de las cosas, en tanto que ellas son mercancías [Marx, 1975: 88].

Tan importante es entender esto, que conceptos tan centrales para el sistema como *desarrollo* y *progreso* se incluyen en dicha *apariencia-ficción-real*. Mediante palabras y conceptos como los señalados, el capital construye una representación de sí mismo y legitima lo que es una relación de explotación y de dominio inherente a la categoría trabajo.⁴ En ese sentido, es importante subrayar que el análisis de la forma mercancía en Marx es simultáneamente la crítica de la misma, es decir, su desfeticización. Esa es también la base para la crítica de los conceptos presentados como fetiche antes mencionados, así como de otras palabras clave del lenguaje hegemónico.

FORMA Y DOMINACIÓN

La venta de fuerza de trabajo por parte del trabajador implica que las relaciones de dominio y explotación del capital son *materiales*, en oposición a las personales [Marx, 1971: 92]. El capital “no se apropia del trabajador sino de su trabajo” [Marx, 1971: 459]. La *dominación* está basada en la “*independencia personal*” y en la “*dependencia respecto a las cosas*” [Marx, 1971: 85]. El

⁴ Un análisis profundo de la categoría de trabajo como explotación y dominación en el capital se encuentra en Holloway [2011]. Otra interpretación relevante es la de Postone [2006]; este hace énfasis en el trabajo abstracto como mediación de las relaciones sociales.

trabajador vende, como individuo, su *fuerza de trabajo*, la cual, como cualquier *mercancía*, tiene *valor de uso y valor*. Sin embargo, lo que diferencia esa mercancía del resto, es que su valor de uso tiene las posibilidades de producir más valor que el valor de la mercancía misma, de producir *plusvalía*. Esto, sin embargo, no es evidente; se encuentra oscurecido por la relación salarial que es parte de la forma mercancía, la cual, como hemos visto, tiene su propia forma de representación (reificada) que nos dice que la riqueza es producida por el capital.

Para nuestro propósito, lo que debemos destacar aquí es que la categoría de *plusvalía* –que presupone la venta de fuerza de trabajo, al trabajador como individuo jurídicamente libre, la existencia de las condiciones objetivas de la producción como propiedad del capital, y la apropiación de trabajo en la forma de tiempo de trabajo– es lo que explica que la dominación del capital no sea personal sino material; esto es, una *dominación impersonal* inscrita en la *forma mercancía*. Es el tipo de dominación que se presenta en la forma de *ley* que garantiza la *igualdad jurídica entre los individuos* [Pashukanis, 1976].

Es como parte de dicha relación que el Estado aparece como *forma particular* de las relaciones sociales, lo cual se expresa en la separación entre economía y política [Hirsch, 1979; Holloway, 1994]. Sin embargo, la separación entre economía y política es una forma de relación que implica la unidad-en-la diferencia. La diferenciación de esferas de la vida social, que es propia del capitalismo, implica ese tipo de unidad; en otras palabras, la totalidad solo aparece a partir de formas particulares, y el *Estado* es parte de –o es una forma de– esa *totalidad* que es el *capital* [Tischler, 2007]. En ese sentido, es necesario señalar que, si bien el Estado tiene funciones específicas, como la de la protección de la propiedad privada y la de garantizar la reproducción del individuo como “personificación” [Marx, 1971: 185] de la mercancía (en la forma de trabajo asalariado), tales funciones están determinadas por la forma, la cual, de ninguna manera, es neutral. La separación misma del Estado respecto a la “*sociedad civil*” implica que su relación con los individuos no puede sino ser abstracta, como

parte de una abstracción real, material. La separación, en ese sentido, debe ser entendida en términos de una relación que presupone la abstracción como parte central de la relación entre los individuos; en otras palabras, presupone la comunidad del dinero o la comunidad abstracta [Marx, 1971: 157-161]. Marx [1971: 179-183] plantea que la *democracia burguesa* es fruto de esa relación y la forma adecuada de la dominación del capital porque así como en la relación monetaria se borran los antagonismos, en esa *forma política la dominación aparece como igualdad y libertad*.

COMUNIDAD Y NEGACIÓN

Lo expuesto hasta este momento no tiene el objetivo de suspender el análisis en una narración de la dominación. Por el contrario, aquí, entender la dominación es parte de un horizonte de lucha que pretende romperla, quebrarla, ir más allá de las formas que niegan la comunidad de los humanos en la comunidad de las cosas, del dinero; es decir, es parte de un horizonte anticapitalista. Es importante decirlo porque esta reflexión no es un asunto meramente académico sino que se inscribe dentro de una “constelación conceptual” [Adorno: 1975] que es parte de las luchas anticapitalistas, particularmente de las luchas de las comunidades contra el despojo. En ese sentido, habría que visualizar ejes que permitan potenciar la *comunidad* como forma de *negación del capital*, cuestión que, entre otras cosas, moviliza discusiones sobre la comunidad y el sujeto revolucionario que se remontan al populismo ruso [Shanin: 1990] y a las reflexiones sobre el socialismo andino de Mariátegui [1979].

Por otro lado, esas *luchas* nos hablan de que la historia del capitalismo no es lineal, sino que está interrumpida por múltiples resistencias y grandes rupturas que con el paso del tiempo han dejado honda huella, y constituyen una *memoria colectiva* que cumple un papel activo en la historia de la *insumisión*. Las actuales y auténticas luchas en defensa de la tierra, el agua, los bosques, el aire, los animales, no están protagonizadas por ONG, sino por

sujetos colectivos que están enfrentando a diario la agresión del capital de manera directa en la forma de expropiación territorial. En esa lucha, los sujetos involucrados directamente han establecido procesos de *actualización de tramas comunitarias* y *subjetividades* como *formas de resistencia*.

Frente a la fragmentación que impone el sistema y las formas culturales que la legitiman, es importante destacar que ese *sujeto comunitario* en marcha se está construyendo en un proceso colectivo cuya imagen de sí mismo no es la de una fortaleza que es necesario cerrar a toda costa para sobrevivir; por el contrario, es consciente de ser parte de una constelación más extensa de luchas y redes comunicantes, donde el *diálogo*, característica de la horizontalidad, es una *herramienta central de conocimiento*. En dicho sentido, ese sujeto comunitario es parte de un sujeto más amplio, que se puede entender como comunitario en tanto que las luchas contra la dominación capitalista por parte de los obreros y otros sectores son luchas que entrañan otro tipo de experiencias comunitarias, derivadas en esos casos no de la defensa de la tierra y su posesión, sino del antagonismo que entraña su condición de propietarios únicamente de su fuerza de trabajo.

En las páginas que vienen se narran algunos aspectos de estos procesos. Ahora bien, es importante señalar que el presente apartado no es un repertorio de conceptos a partir de los cuales es posible hacer inteligibles los movimientos concretos; más bien, es un esfuerzo por pensar desde lo concreto de la lucha, o mejor: es un esfuerzo por *pensarnos desde la lucha*, por *pensarnos como parte del antagonismo vivo*. En ese sentido, las luchas no son un “objeto de estudio” sino un *nosotros* en construcción, proceso en el cual la imaginación crítica es fundamental.

Una de las características sobresalientes de ese *nosotros* de los sujetos comunitarios es la centralidad de la *autonomía*. En el caso particular, hemos tratado de hacer una breve reflexión destacando ese rasgo de la lucha de clases actual, a partir de la crítica de las formas de totalización de la vida social, propias del capital.⁵

⁵ Para una perspectiva de la lucha de clases como des-totalización, véase Tischler [2012].

SUJETOS COMUNITARIOS CONTRA EL CAPITAL

La separación forzada y violenta de las personas de sus medios de existencia [De Angelis, 2012], incluidos los *bienes comunes naturales*, se realiza por medio de la disolución del vínculo común con la tierra, el territorio y la naturaleza, lo que trae como consecuencia el debilitamiento de los lazos comunitarios sociales. Un proceso, como decíamos al principio, en el que se mercantilizan las relaciones sociales articuladas en torno a la producción de valores de uso para ser sustituidas por la centralidad del dinero.

Se trata del acecho de las diversas dimensiones o ámbitos de lo común, sostenidas por una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene, y/o se crea, a partir de la cooperación humana autodeterminada, bajo regulaciones no derivadas y sometidas completamente a la lógica mercantil y estatal. Desde esta perspectiva, *lo común y su cuidado es producto de la actividad humana*, del hacer concreto orientado al disfrute directo para la subsistencia. De modo que habiéndose erosionado el vínculo con la tierra y el territorio y desgarrado los lazos comunitarios, ciertamente se dificultan las condiciones para producir y reproducir lo común.

Tratando de pensar lo anterior desde perspectivas cultivadas por tradiciones heterodoxas del marxismo,⁶ que comprenden la acumulación originaria como proceso histórico e inherente a la reproducción del capital, entre otros aspectos, podemos reflexionar en torno a *lo común como negación del capital* y expresión de la inestabilidad y fragilidad de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizarlo todo.

Ahora bien, la separación de los productores de sus medios de existencia y la expropiación de sus capacidades de sustento van de la mano de la imposición de la economía formal como una nueva forma de socialización en la que las personas comienzan a relacionarse entre sí por medio del mercado, es decir, mediante

⁶ Recomendamos revisar el número 26 de la *Revista Theomai*, <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/contenido_26.htm>.

el intercambio de mercancías. El *mercado* entonces se establece como el *máximo principio organizador de la sociedad* y de sus intercambios para la generación de valor, y no para la satisfacción de necesidades humanas. La forma *mercancía* aparece como la *síntesis del proceso de cercamiento de lo común* que niega la actividad cooperativa productora de lo común.

La subordinación de los valores de uso para la reproducción del capital también supone la mercantilización de los mundos de vida anclados al territorio y de la naturaleza. Desde la *gramática del despojo*, la *naturaleza* se mira como “tierra vacía u ociosa”, con lo cual no solo se *niega* la *existencia* de los *derechos previos de los habitantes originales*, sino también se *despoja* a la *naturaleza* de su *posibilidad de autoconservación y regeneración*. Y es que, históricamente, el conjunto de políticas de cercamiento de lo común ha estado asociado a la transformación de la naturaleza en objeto de dominio de las ciencias y en materia prima del proceso productivo. De aquí la *concepción instrumental* de “recursos naturales” incorporada al *lenguaje mercantil-estatal* que disuelva la naturaleza en una mera aglomeración de recursos útiles o materias primas susceptibles de ser clasificadas, lo que sin lugar a dudas obtura y *deslegitima otras maneras de habitar la naturaleza y pensarse en y con ella* [Altvater, 2009: 2, 4; Marín, 2009: 185-186].

Hasta aquí podemos afirmar que las formas políticas y económicas del despojo se manifiestan mediante la *subordinación de los valores de uso* y la *expropiación territorial para la generación de plusvalía* como *condiciones* necesarias para la *acumulación intensiva y extensiva del capital*. Esto, en conjunto, provoca no solo un cambio en el modo de producir, sino en lo que Roux denomina *dislocación del orden civilizatorio*, en tanto se desarticula la auto-percepción de los seres humanos en su relación con la naturaleza y en el modo de vinculación con los otros: instrumentalización de la naturaleza, ruptura de vínculos comunitarios, cosificación de la vida social y despersonalización de las relaciones humanas [Roux, 2008: 68].

No obstante, a contracorriente de la concepción instrumental de la naturaleza, siguiendo a Enrique Leff, podemos hablar de

una *racionalidad ambiental*, entendida no como “la ecologización del pensamiento ni un conjunto de normas e instrumentos para el control de la naturaleza y la sociedad, para una eficaz administración del ambiente”, sino como “una teoría que orienta una praxis a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad” [Leff, 2009: 339; énfasis propio]. Ciertamente, la visión de los bienes comunes naturales proviene de las racionalidades que niegan y subvierten al capital y la forma mercancía en el proceso metabólico de *reapropiación social de la naturaleza*. Se trata de variadas maneras de mirar el mundo, que conciben la naturaleza como la base común de la vida humana y no humana, una totalidad sumamente compleja de relaciones hombre/mujer-naturaleza, que difícilmente pueden ser valorizadas desde una óptica monetaria.

Sin lugar a dudas, las *luchas socioambientales* son expresión de una larga herencia de *racionalidades* correspondientes a patrones civilizatorios alternativos al capital o no totalmente subsumidos por su lógica rapaz. Una lógica que sin duda se manifiesta en el nivel de conflicto socioambiental ascendente en América Latina, ante la intensificación, profundización y expansión de proyectos encaminados a la extracción y exportación de bienes comunes naturales en el marco del alza de precios de los *commodities* y su creciente demanda mundial.

Y es que si bien en los últimos tiempos se viene produciendo un nuevo giro al *extractivismo*, hay que decir que no se trata de un hecho inédito; al contrario, se corresponde con un proyecto histórico de colonialidad, dependencia estructural y despojo en América Latina. Lo cierto es que las novedades de las políticas extractivistas son parte de un proceso de actualización de las formas de acumulación del capital y, específicamente de las formas de separación de los productores y sus medios de existencia. Desde esta perspectiva, consideramos que las experiencias sociales contra las diferentes formas del despojo capitalista—incluidos los primeros cercamientos de tierras comunales en Europa o los regímenes comunales de las civilizaciones indígenas del continente americano— son parte de un mismo proceso de

resistencia de larga duración al que –entre muchos otros– se suma la familia más reciente de luchas socioambientales o del ecologismo popular. En este sentido, consideramos que los sujetos que históricamente han luchado contra las formas variadas del despojo son parte de un proceso de resistencia que tiene diversas expresiones. Las *luchas socioambientales* justamente son *parte del sujeto comunitario* que enfrenta al capital y su emergencia se corresponde con la negación que la injusticia e imposición del capital suponen.

En el caso de América Latina, y México específicamente, este reciente ciclo de *luchas socioambientales* ha estado encabezado, principalmente, por los *pueblos indios y comunidades campesinas*, aunque también han emergido procesos de resistencia de vecinos, habitantes o afectados ambientales de las ciudades u otros desarrollos urbanos, acompañados de activistas, redes y organizaciones sociales. Se trata de resistencias socioambientales que en el proceso de obstaculización de los procesos del capital actualizan una política comunitaria capaz de prefigurar un orden alternativo al dominante. Intentamos pensar este aspecto de manera más detallada.

Un elemento fundamental en la composición de estas luchas y el perfil de los conflictos socioambientales es su *carácter territorial*. Los *proyectos del capital* que buscan imponerse bajo la *temporalidad abstracta* de la valorización del valor entran en *tensión* con las *espacialidades y temporalidades locales* [Porto Gonçalves, 2008: 238; Svampa, 2008a: 102].

De modo que ante la posible afectación ambiental en la forma de megaproyectos con su correlato de contaminación y despojo, el NO –como una figura central de la oposición– irrumpe ante la imposición. Se trata de un acuerdo que va cohesionando ciertos *entramados comunitarios*, entendidos como “sujetos colectivos de muy diversos formatos y clases con vínculos centrados en lo común y espacios de reproducción de la vida humana no directa ni inmediatamente ceñidos a la valorización del capital” [Gutiérrez, 2011: 13-14].

En la conformación de estos *sujetos colectivos* el carácter de *autoconvocados* resulta ser una clave esencial para la comprensión de su emergencia, como llamado autónomo e intuitivo a la creación de un espacio colectivo ante la indignación que producen los procedimientos antidemocráticos, las irregularidades, la falta de información, presentados en la mayoría de los casos por los gobiernos que buscan apresurar decisiones fundamentales para la implementación de los proyectos de desposesión [Navarro y Pineda, 2009: 94]. La *autoconvocatoria* aparece como *negación del anonimato individualizante de la vida en el capitalismo*.

Y es que el interés por el desarrollo económico se vuelve una urgencia del Estado, presionado por intereses de acumulación e inversión “nacionales” o “transnacionales” que implican una enorme fuerza política, mediática, represiva y en muchas ocasiones jurídica. El interés local por la preservación de pueblos y ecosistemas es, en comparación, una fuerza mucho más pequeña, que, sin embargo, sostiene en algunos momentos una resistencia anclada en la movilización y participación de los pueblos que puede ser desbordante y a veces sorprendente [Navarro y Pineda, 2009: 98]. De ahí que la aparición de estos *sujetos colectivos* simbolice uno de los *obstáculos más problemáticos para la acumulación del capital* por el retraso o directa paralización en la implementación de los megaproyectos.

Los incipientes cuestionamientos frente a la injusticia del poder y la indignación que produce la imposición van cultivando una *experiencia de insubordinación* atravesada por *impulsos de autodeterminación*. Se trata de subjetividades políticas que se revelan en naciente tensión con el monopolio y la enajenación correspondiente a la política estatal. Hablamos de impulsos porque, siguiendo a Holloway [2011: 68], no podemos pensar en la autodeterminación plena mientras las relaciones capitalistas sigan reproduciéndose, sino en impulsos constantes hacia la autodeterminación, que solo pueden ser comprendidos como un proceso social. Bajo esta lógica, estos impulsos de autodeterminación no siempre se cristalizan en formas políticas expropiatorias más duraderas, o capaces de resistir o superar de manera continua la

dominación. Lo cierto es que más allá de la duración de las formas comunitarias de lo político, los tiempos extraordinarios de la lucha renuevan las capacidades sociales de autodeterminación.

La emergencia de subjetividades políticas y su explícito y consciente rechazo a la imposición suelen ser posibles por lo que Gramsci [1980: 367-381] denominó el *buen sentido* de las clases dominadas, que se caracteriza por un tipo de conocimiento construido por la experiencia de lucha de los de abajo y que podríamos decir que se potencia frente al violento avance del despojo. El buen sentido de los de abajo produce una ruptura colectiva con las relaciones sociales capitalistas, haciendo posible que el desafío explícito contra el despojo florezca en medio de la dominación.

Y es que estos sujetos colectivos no son en absoluto “un simple agregado de individuos, de grupos, de movimientos, sino una suerte de ‘iluminación’ de la cual surge una *nueva subjetividad*” [Tischler, 2004]. De hecho, el *acontecimiento de lo comunitario* aparece como *negación de la forma individuo*, unidad básica del proyecto de la modernidad capitalista. Basta recordar que la introducción del individualismo ha estado relacionada con el reemplazo de la socialización comunitaria por la socialización mercantil, bajo la forma individual y una contraparte colectiva que se ha compensado con la invención de una comunidad imaginada representada en la figura del Estado nacional [Anderson: 1993].

De modo que asistimos a la *recreación y actualización de la comunidad concreta y sus lazos con el territorio*, proceso que tiende a potenciarse con lo que Martínez Alier [2009] denomina *lenguajes de valoración* no mercantiles, que desde nuestra perspectiva, actúan como formas culturales activas de los de abajo que se nutren de la experiencia histórica y memoria colectiva en un territorio determinado.

Así, los lazos con el territorio y la defensa del mismo no pueden explicarse solamente como la emergencia de una nueva sensibilidad política de los pueblos con su entorno, sino como actualizaciones de lo que Ceceña llama “mundos de vida no predatorios” [2012], que habitan y residen en el mismo territorio desde hace muchos años. De aquí que la *memoria* aparezca como una de las

fuentes más potentes en la conformación de la *conciencia colectiva* condensada al calor de la *resistencia*.

De modo que la producción de las nuevas subjetividades políticas está íntimamente articulada por el fortalecimiento del vínculo con el territorio porque la sobrevivencia comunitaria depende de él. No obstante, la pertenencia al espacio socialmente se potencia más allá de las condiciones materiales que proveen el sustento, los arraigos se profundizan, los anclajes simbólicos al territorio se fortalecen.

Más allá del tipo de espacialidad, las fisuras que estas luchas producen en la política están relacionadas con la incipiente generación de *espacios públicos no estatales*, inaugurando “novedosos escenarios de vivencia democrática y autogestiva, permitiendo retirar del Estado y de los agentes privilegiados del sistema capitalista el monopolio exclusivo de la definición de la agenda social” [Ouvina, 2007: 190]. Se trata de una política conjugada en tiempo cotidiano, una *política no separada del hacer*.

En este marco, la *auto-organización* se convierte en una dinámica central para coordinar la cooperación social ante la evidente incapacidad, corrupción, complicidad entre gobiernos y empresas, y la limitación de los marcos institucionales y mecanismos de participación formal para frenar o desactivar los proyectos de expropiación. En este sentido, si bien en algunas coyunturas estos movimientos apelan a la utilización de canales institucionales y recursos jurídicos para retrasar o frenar el cercamiento de lo común, en la mayoría de los casos se evidencia una fuerte apuesta por la acción directa no convencional y disruptiva como principal herramienta de lucha para la presión política, así como la articulación y coordinación con otras organizaciones sociales y experiencias de resistencia [Svampa, 2008a: 99-100]. Por lo general, hay una tendencia a dotarse de estructuras poco rígidas de organización, experimentándose formas organizativas basadas en la democracia directa, el uso de la figura asamblearia, mecanismos horizontales de toma de decisiones y participación de los miembros. A lo que se suma la construcción de relaciones horizontales de solidaridad y apoyo entre las diferentes resistencias

para la expansión, cobertura, visibilidad y fortalecimiento de las capacidades sociales contra el despojo.

Lo anterior está íntimamente ligado a la configuración cada vez más explícita de una *racionalidad ambiental* [Leff, 2009] que va adquiriendo nuevas profundidades y aristas para *subvertir* los principios que han ordenado y legitimado la *racionalidad instrumental de la modernidad*. Como parte de estos despliegues se encuentra la conformación de sistemas de saber a contrapelo de la ciencia dominante tal es el caso de los discursos contraexpertos, en los que se van esgrimiendo y detallando los argumentos del rechazo y resistencia popular [Svampa, 2008b] constituidos mediante la propia práctica, los aprendizajes compartidos con otras organizaciones y el contacto con organizaciones no gubernamentales, especialistas o profesionistas independientes. Estos elementos técnicos son procesados y articulados en un saber independiente al hegemónico, con capacidad para interpelar a gobiernos y empresas, e incluso de intervenir y formular soluciones a los problemas sociales. En suma, la emergencia y recomposición del pensamiento ambiental abre la posibilidad de reconstruir y experimentar formas de vida basadas en la solidaridad y la sostenibilidad a contracorriente de la devastación y violencia del capital.

En medio del debate sobre las alternativas para enfrentar la crisis civilizatoria y ante las falsas soluciones que los gobiernos y corporaciones están generando dentro de la llamada “economía verde”, la respuesta que se apunta desde diversas latitudes y movimientos de abajo está orientada a *fortalecer los entramados colectivos y los esfuerzos de recomposición comunitaria en espacialidades urbanas y rurales para la producción, gestión y recreación de lo común*.

La supervivencia y protección de los bienes comunes constituye una condición fundamental para la continuidad de la vida, que puede seguir y potencialmente estar en manos de sujetos comunitarios a partir de formas de autorregulación social que incorporen entre sus principios frenos, acuerdos y controles al mal uso de los “recursos”. Se trata de experimentar modalidades

comunitarias que, mediante la confianza, la comunicación, la reciprocidad, la cooperación, hagan posible sostener modos de gestión de lo común.

Sin duda, las *luchas socioambientales* están construyendo –en medio de terribles adversidades– *formas alternativas capaces de negar, subvertir e ir más allá del capital*. Estas luchas han logrado iluminar aspectos vitales para la sobrevivencia humana frente a la crisis civilizatoria que el mundo enfrenta. Han sido parte también del impulso por extender lo común sobre diversos ámbitos de la reproducción social para resistir a las formas económicas y políticas del despojo múltiple y garantizar una alternativa frente a la devastación capitalista.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid, Editorial Taurus.
- Altwater, Elmar (2009), “La ecología desde una óptica marxista” (CLASE), en el curso: “Ecología política en el capitalismo contemporáneo”, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ceceña, Ana Esther (2012), “Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica” en *Nostromo*, revista crítica latinoamericana, “Crisis ambiental, neo-extractivismo y antagonismo social”, año IV, núm. 5, México.
- De Angelis, Massimo (2012), “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”, revista *Theomai*, núm. 26, noviembre, Argentina.
- Gramsci, Antonio (1980), “Relaciones entre ciencia-religión-sentido común” en *Antonio Gramsci, Antología, selección y notas de Manuel Sacristán*, México, Siglo XXI.

- Gutiérrez, Raquel (2011), “Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro” en Raquel Gutiérrez (ed.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, México, Pez en el Árbol.
- Hirsch, Joaquín (1979), “Elementos para una teoría materialista del Estado” en revista *Críticas de la Economía Política* núm. 12/13, julio-diciembre, México.
- Holloway, John (1994), *Marxismo, Estado y capital*, Argentina, Editorial Tierra de Fuego.
- (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, México, Bajo Tierra Ediciones-BUAP.
- Leff, Enrique (2009), *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.
- Mariátegui, José Carlos (1979), *Siete ensayos de la realidad peruana*, México, Ediciones Era.
- Marín, Marcela (2009), “El ‘no a la mina’ de Esquel como acontecimiento: otro mundo posible” en Maristella Svampa y Mirta Antonelli (eds.), *Minería transnacional, narrativas de desarrollo y resistencias sociales*, Argentina, Editorial Biblos.
- Martínez Alier, Joan (2009), “Conflictos ecológicos y lenguajes de valoración” (CLASE) en el curso “Ecología política en el capitalismo contemporáneo”, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales/Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, mayo, Buenos Aires.
- Marx, Karl (1975), *El capital*, t. I/ vol. 1, México, Siglo XXI Editores.
- (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, México, Siglo XXI Editores.
- Navarro, Mina Lorena y Enrique Pineda (2009), “Luchas socioambientales en América Latina y México: nuevas subjetividades y radicalidades en movimiento” en revista *Bajo el Volcán*, núm. 13, México.
- Ouvíña, Hernán (2007), “Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular” en *Reflexiones sobre el poder popular*, Argentina, Editorial El Colectivo.

- Pashukanis, Evgeny Bronislavovich (1976), *Teoría general del derecho y el marxismo*, México, Editorial Grijalbo.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2008), *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*, Cuba, Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons.
- Roux, Rhina (2008), *El príncipe mexicano*, México, Ediciones Era.
- Shanin, Theodor (1990), *El Marx tardío y la vida rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Editorial Revolución.
- Svampa, Maristella (2008a), *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*, Argentina, Clacso-Siglo XXI.
- (2008b), “Argentina: una cartografía de las resistencias (2003-2008). Entre las luchas por la inclusión y las discusiones sobre el modelo de desarrollo” en *Revista OSAL*, año IX, núm. 24, octubre.
- Tischler, Sergio (2012), “Revolution and detotalization. An approach to John Holloway’s *Crack Capitalism*”, en *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, mayo, Gran Bretaña.
- (2007), “Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases” en John Holloway *et al.* (comps.), *Negatividad y revolución. Theodor Adorno y la política*, Buenos Aires, BUAP-Herramienta.
- (2004), “La forma clase y los movimientos sociales en América Latina” en *Revista OSAL*, año V, núm. 13, enero- abril.

Capítulo 4

LA RECIPROCIDAD COMO LAZO SOCIAL FUNDAMENTAL ENTRE LAS PERSONAS Y CON LA NATURALEZA EN UNA PROPUESTA DE TRANSFORMACIÓN SOCIETAL

*Dania López Córdova**

Ante la crisis civilizatoria por la que atravesamos, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se perfilan nuevos proyectos sociales que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas, y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la “naturaleza”, donde la *reciprocidad* sea la relación social básica. Así, el objetivo del capítulo es realizar una discusión teórica de la categoría *reciprocidad* con el fin de explorar las posibilidades de construcción de una sociedad basada en relaciones recíprocas.

La estructura del capítulo es la siguiente: en el primer apartado se presentan algunas *críticas* que desde el Norte y el Sur se plantean a la *modernidad/razionalidad capitalista eurocéntrica*; en el segundo se presentan y discuten algunas cuestiones teóricas en torno a la *solidaridad* y la *reciprocidad*; en el tercero se trata de dilucidar en torno a la vigencia y la novedad de la *reciprocidad* en el *contexto actual*, y por último, se ofrecen algunas conclusiones.

* Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Correo electrónico: <danialopez.cordova@gmail.com>.

CRÍTICA A LA MODERNIDAD/RACIONALIDAD CAPITALISTA EUROCÉNTRICA

Tanto en el Norte como en el Sur del planeta se ha venido desplegando un conjunto de críticas al capitalismo y, en términos más amplios, a la *modernidad/racionalidad capitalista*, frente a sus impactos negativos. Respecto a las críticas y propuestas que están emergiendo en el Sur, concretamente desde América Latina, es posible señalar dos: la *colonialidad/descolonialidad del poder* y el Buen Vivir, las cuales guardan diversas coincidencias.¹

En términos generales, basta señalar que la *colonialidad/descolonialidad* critica la perspectiva temporal de una historia universal lineal a partir de la experiencia europea, la modernidad como una creación en la que los únicos portadores y protagonistas son los europeos, donde “lo otro y los otros”, lo no europeo, es ubicado temporalmente como lo atrasado, lo inferior, en una clasificación universal de las personas a partir de la idea de “raza”; de manera que desde la Conquista, las diferencias se plantearon no como un asunto de poder, sino como una cuestión asociada a la “naturaleza” superior de los europeos respecto de “los otros”. Las implicaciones teóricas y prácticas de esto son vastas, pero aquí vale señalar que esta revisión es requisito para pensar las posibilidades de transformación social, pues el cambio social, la historia, no puede ser entendido como algo que ocurre de manera “natural” y con una única trayectoria y horizonte —europea y estadounidense—, sino como algo que es producido por las personas, y que el poder (relaciones y estructuras de dominación, explotación y conflicto) está no solo en el ámbito de “lo económico”, sino en todos los ámbitos de la existencia social.² También vale la pena rescatar la idea de que el capitalismo es un patrón mundial de explotación del trabajo, el cual no solo trata de la relación capital-trabajo asalariado, sino que refiere a la

¹ Como ambas son abordadas con mayor extensión en el capítulo de Boris Maraño, aquí se consideraran solo algunos de sus elementos.

² Para mayores detalles, véase el trabajo de Maraño en este libro y la vasta obra de Aníbal Quijano, entre otros autores que abrevan de su obra.

articulación de diversas formas de control del trabajo –reciprocidad, producción mercantil simple, servidumbre y esclavitud– que se articulan al capital de manera subordinada, lo que permite entender la reproducción y reexpansión de la esclavitud y la servidumbre, pero también la reemergencia de la reciprocidad en el marco del capitalismo contemporáneo y sus nuevas configuraciones: desempleo estructural, financiarización, hipertecnocratización de la racionalidad instrumental. Así, si se reconoce el carácter heterogéneo y discontinuo del capitalismo, se abre la posibilidad de optar por una dirección, por ejemplo, la reciprocidad y “[...] de defender y hacer valer la opción elegida respecto de las otras, sabiendo que no hay garantía histórica de victoria, pero por la cual no se puede dejar de luchar bajo cualquier circunstancia” [Quijano, 2008: 15].

Respecto al Buen Vivir, cabe mencionar que se trata de una propuesta que emerge de las prácticas y la cosmovisión de los pueblos originarios, principalmente de la región andina; no obstante su denominación de origen, el aspecto central del mismo puede ser planteado en términos de la necesidad universal de establecer relaciones de *solidaridad, complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la naturaleza*. Esta propuesta implica dejar de ver a la naturaleza como algo externo y como un objeto, y cuestionar la idea misma de crecimiento y desarrollo.

En el Norte, específicamente en Francia,³ es posible identificar dos vertientes que se han ido extendiendo: por un lado, la propuesta del *decrecimiento* de la que Serge Latouche es promotor, y, por otro, la *crítica antiutilitarista*, de la que el movimiento MAUSS⁴ es el principal exponente.

³ El hecho de que estas críticas surjan en Francia puede explicarse como parte de un proceso de largo aliento. Quijano [1988] señala que durante la Ilustración europea existían dos tendencias en torno a la racionalidad: por un lado, un proyecto de racionalidad asociada a la promesa de liberación de la humanidad, la razón histórica, y, por otro, la racionalidad como instrumento de dominación y explotación orientada a la acumulación, la razón instrumental. La primera tendencia la ubica en la Europa mediterránea (Francia) y la segunda en la Europa nórdica (Inglaterra). La imposición de la hegemonía británica (fines del siglo XVIII-siglo XIX) significó también la hegemonía de la razón instrumental, que se consolidó y exacerbó en Estados Unidos.

⁴ Movimiento antiutilitarista en las ciencias sociales.

Desde el *decrecimiento* se critica el imaginario económico dominante, a partir del cual se plantea que el crecimiento económico ilimitado –tanto de la producción como del consumo– es posible, dejando de lado cualquier consideración sobre la finitud del planeta, supuesto que ha llevado a una crisis no solo ambiental, sino total. Se apela pues a desmitificar y abandonar el imaginario económico dominante, lo que implicaría la desmercantilización del trabajo, la tierra y la moneda, para construir “[...] tanto en el Norte como en el Sur, sociedades convivenciales autónomas y ahorrativas” [Latouche, 2008: 140], guiadas por el espíritu del *don*. De acuerdo con esta propuesta, para avanzar hacia las sociedades del decrecimiento se requiere pues un cambio de imaginario y de valores, considerar otras formas de riqueza –como la riqueza de relaciones–, reestructurar el aparato productivo y las estructuras de transporte, así como una modificación en los patrones de consumo, con el fin de reducir el impacto negativo en el planeta, la llamada huella ecológica. El decrecimiento es, en palabras de Latouche, un *eslogan*, no un concepto, contra las voces defensoras del crecimiento; además, existen algunas dificultades en torno a esta propuesta, las cuales el mismo Latouche reconoce. Por ejemplo, el problema de considerar el decrecimiento en sentido positivo, sobre todo en las condiciones actuales de desaceleración económica por las que se vive una austeridad impuesta, de manera que no se trata de una frugalidad elegida, voluntaria y planificada como la que promueve la propuesta; así, para distinguir situaciones se apela al término *descrecimiento* o *a-crecimiento*. Otra observación se da en el sentido de que se deben establecer diferencias entre Norte y Sur, reconociendo que el crecimiento y “desarrollo”⁵ del primero ha sido a costa de la destrucción y “subdesarrollo” del segundo. Por último, queda abierta la cuestión de cuáles son los sectores donde hay que dejar de crecer.

Por su parte, el *anti-utilitarismo* busca develar el sustento moral del capitalismo, principalmente en su fase neoliberal, que

⁵ Para una discusión sobre el desarrollo, véase el trabajo de Marañón en este libro.

se basa en el utilitarismo vinculado a los supuestos de un individuo egoísta y la definición de felicidad y bienestar a partir de criterios cuantitativos vía cálculos racionales. Se plantea además como un paradigma alternativo a partir de la revaloración del don. Alain Caillé [2009], fundador del MAUSS, de manera sencilla define el utilitarismo como el conjunto de visiones instrumentales del mundo y de los sujetos humanos, animados únicamente por la cuestión: “¿para qué sirve eso?”.⁶ George Bataille [2005], pensador francés de la primera mitad del siglo XX, hace un ameno recorrido sobre la forma en que el principio de utilidad se impone y la manera en que el ser humano se comporta como un extraño en el universo, a partir de la creciente necesidad de “razonar”, de dar cuenta de todo, asegurando que al final esto resulta engañoso. También, a partir de una revisión de las ceremonias aztecas señala la importancia del don, de la generosidad, y plantea que la producción no estaba orientada a la acumulación y que el intercambio no respondía a la necesidad de adquirir, sino al contrario, de “pérdida o despilfarro”, dejando de lado el asunto de la utilidad.

Martins [2009, 2012] también se muestra partidario de la crítica anti-utilitarista y apela por un diálogo en América Latina entre esta y las propuestas descoloniales, para develar la fragilidad doctrinaria del capitalismo no solo desde una perspectiva abstracta de la dominación del capital sobre el trabajo, sino contemplando además las condiciones históricas, concretas y particulares que sustentaron esta dominación, esto es, la *colonialidad del poder*. Señala que este esfuerzo requiere dos críticas en paralelo: al reduccionismo económico y a la dicotomía cultural “naturaleza” promovida por el naturalismo iluminista, que contribuyó a reducir al ser humano a una figura biomecánica que funciona por motivaciones simplistas: el egoísmo y el materialismo. Señala cómo la idea de “naturaleza”, identificada como

⁶ Caillé [2009] señala la relación entre utilitarismo y economicismo a partir del cálculo costo-beneficio; además, menciona cómo el utilitarismo se extiende a otras ciencias sociales: sociología-individualismo metodológico, filosofía política-acción racional.

opuesto a la racionalidad, incluyó un conjunto de elementos interpretados como oscuros e irracionales: el ambiente físico y cósmico, los animales, las culturas no europeas, el cuerpo, las emociones y los deseos, y que esta visión resulta utilitarista por considerar que el progreso humano depende de la capacidad para dominar cierta naturaleza, de manera que la “naturaleza” no se define “por sus dimensiones cósmicas, oníricas, pulsionales, emocionales, afectivas y políticas, sino por sus aspectos externos, morfológicos y funcionales” [Martins, 2009].⁷

Estas críticas, con sus variantes, hablan de la urgencia de cuestionar la racionalidad instrumental que sustenta la modernidad-colonialidad capitalista eurocéntrica y de reivindicar la posibilidad de *reconstituir lazos de reciprocidad*, en oposición a la creciente mercantilización de la vida. Se trata pues de visualizar y reconstituir esas prácticas ahí donde existen. En el ánimo de avanzar en ese sentido, en el siguiente apartado se discuten algunas cuestiones teóricas sobre la *reciprocidad*.

LA RECIPROCIDAD: ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS⁸

La reciprocidad ha sido abordada principalmente desde la antropología y en perspectiva evolucionista, pues en general se consideraba como algo exclusivo de las llamadas sociedades primitivas, y que inexorablemente estaba condenada a desaparecer. Sin embargo, existen estudios contemporáneos que muestran la vigencia de la reciprocidad en países y ámbitos diversos,⁹ no solo

⁷ También la “naturaleza humana” está definida por separaciones físicas según criterios morfológicos (color de piel), materiales (cantidad de riquezas), étnicos, familiares, sexuales, religiosos y culturales. Asimismo, la dicotomía naturaleza-cultura se reproduce en otras, que favorecieron la colonización, y que suponen además una desigualdad jerárquica: hombre-mujer, europeos-no europeos, blancos-negros, objetividad-subjetividad, modernidad-tradición [Martins, 2009 y 2012].

⁸ Parte de esta discusión ha sido abordada previamente en López [2011 y 2012].

⁹ Sabourin [2003] cita estudios de Godbout en Canadá, de Caillé en Francia, de Temple en África y América del Sur; por su parte González [1999] habla de los trabajos de Lomnitz, Bazán, Chiarello, Estrada y de la misma González en México.

como regalo, como don, sino como el lazo social que articula la vida social en importantes segmentos de la población. De ahí la pertinencia de problematizar en torno a esta categoría, considerando, además, la posibilidad de que la reciprocidad sea el eje de las relaciones sociales en una sociedad anticapitalista.

No está de más señalar que esta discusión busca brindar algunos elementos que ayuden a comprender prácticas en curso, y no quedarse solo en conceptos abstractos; además, se reconoce que los mismos pueden ser despojados de su contenido emancipador. Por ejemplo, la solidaridad –que etimológicamente proviene del latín *solidus*–, originalmente hacía referencia a una relación de reciprocidad simétrica:

[...] una relación horizontal entre personas que constituyen un grupo, una asociación o una comunidad [...] en condiciones de igualdad [...] un vínculo especialmente comprometido, decidido, que permanece en el tiempo y que obliga a los individuos del colectivo que se dice solidario, a responder ante la sociedad y/o ante terceros, cada uno por el grupo, y al grupo por cada uno [Razeto, 2005].¹⁰

Sin embargo, se ha utilizado para designar asistencialismo y caridad.¹¹ Asimismo, la reciprocidad ha sido abordada desde la vertiente del capital social, en torno a la cual existen diversas críticas. Se señala que no está presente el asunto del poder y se adopta el lenguaje de la economía clásica como símbolo del supuesto triunfo del capitalismo, lo que cierra el debate sobre lo deseable y lo sustituye por otro que se centra en la gestión de lo existente. El fortalecimiento o empoderamiento se refiere a fuerzas dinamizadoras relacionadas con el crecimiento y el desarrollo, pues apoyados en valores, se alienta a las comunidades a participar en intercambios de tipo capitalista y se pretenden abordar las

¹⁰ Razeto acuñó el término “economía popular de solidaridad” para caracterizar las iniciativas colectivas de sobrevivencia surgidas en Santiago de Chile durante la dictadura militar y ha realizado grandes contribuciones para la comprensión de la denominada economía solidaria. Toda su obra está disponible en: <www.luisrazeto.net>.

¹¹ Véase Razeto [2005] para una revisión sobre la solidaridad y la solidaridad económica.

relaciones sociales desde un análisis economicista. Martins [2012] va más lejos al plantear que el capital social es una “teoría” utilitarista que significa la recolonialidad de los estudios sobre redes sociales. Es pertinente, por tanto, tener presente cómo son disputados y apropiados los conceptos, los cuales deben estar sujetos a un escrutinio permanente y a observación directa en las prácticas sociales. Asimismo, no se trata de idealizar o ideologizar la reciprocidad, pues es importante considerar que algunas formas de reciprocidad vertical conducen a la alienación y dependencia.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, es posible hacer la revisión sobre la categoría *reciprocidad*. Esta se ha construido sobre la base del *Ensayo sobre el don*, escrito por Marcel Mauss a principios del siglo xx [1991 (1925)], donde se interroga sobre la razón del don: ¿por qué un don ha de ser devuelto?, ¿qué fuerza tiene tal cosa que obliga a quien recibe el regalo a devolverlo? Mauss sostenía que la devolución se debía a que las cosas donadas tenían una energía espiritual interna que debía circular, que debía ser devuelta al donante. Asimismo, planteaba que la reciprocidad está constituida por tres momentos: *dar, recibir y devolver*, como una serie discontinua de actos generosos donde el don es un acto social total, en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad, desde el punto de vista cultural, social, económico y político. Lévi-Strauss [1980] –retomando y reinterpretando el trabajo de Mauss– la describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio; sin embargo, de acuerdo con Sabourin [2006], la perspectiva de Lévi-Strauss resulta reduccionista, pues la ubica como embrión de lo que será el intercambio generalizado; de ahí la importancia de distinguir el intercambio de la reciprocidad, porque la segunda refiere a relaciones entre personas, no se trata solo de una permutación de cosas, como en el intercambio, lo que será retomado adelante.

Muchos años más tarde, Pierre Bourdieu [1999 (1994)] al plantear la economía de los bienes simbólicos señala la importancia

del intervalo temporal entre el dar y el devolver, lo que permite que dos actos simétricos parezcan actos únicos no vinculados, de manera tal que se puede vivir tanto el propio obsequio como su devolución como actos gratuitos y generosos.

Marshall Sahlins [1972], antropólogo estadounidense, identifica tres tipos de reciprocidad: 1. Generalizada (altruismo), 2. Equilibrada, alianzas entre iguales, con retribución inmediata y 3. Negativa, entre iguales pero distantes (regateo, trampa, robo), aunque los criterios para esta tipología no resultan claros.¹²

Karl Polanyi también retomó los trabajos de Mauss y otros antropólogos para rechazar la tesis de la universalidad de la economía de mercado y el comportamiento individual racional y egoísta.¹³ Uno de sus principales planteamientos se refiere a la existencia de tres formas o principios de integración, a partir de los cuales se institucionaliza la relación entre el hombre y la naturaleza. Estos son: 1. La reciprocidad (movimientos entre puntos de correlación de grupos sociales simétricos), 2. La redistribución (movimientos de apropiación hacia un centro, una jerarquía, y luego de este al exterior), y 3. El intercambio (movimientos de vaivén como los que se efectúan en el mercado),¹⁴ los cuales, señala, coexisten en casi todos los sistemas económicos. Se trata por tanto de principios transhistóricos; sin embargo, en cada formación histórica concreta cada uno de ellos puede tener un papel más o menos relevante, cada configuración de estos principios conforma un proyecto de integración de la sociedad humana. En ese sentido, Polanyi señala que en las sociedades “primitivas y tribales”, en las que predominan las relaciones de parentesco, ha prevalecido la reciprocidad y la redistribución, mientras que el

¹² ¿Es la cercanía entre los participantes del intercambio?, ¿el peso en la relación de los objetos o los sujetos?, ¿la temporalidad en la retribución?

¹³ Polanyi encabeza el debate entre formalistas y sustantivistas. Los primeros alegaban que el interés individual, la utilidad, permea todas las formas de integración; para los segundos, la producción para la reproducción social es lo fundamental, no la máxima utilidad.

¹⁴ Coraggio identifica un cuarto principio en la propuesta de Polanyi: planificación colectiva de lo complejo [Coraggio, 2009: 114 y ss].

intercambio de mercado solo se generalizó en Europa a fines de la Edad Media y su preponderancia definitiva ha sido un resultado de la Revolución Industrial.

En el capitalismo, el principio de mercado domina a los demás, los subsume y articula para su reproducción; además, en su búsqueda de la eficiencia y la obtención de la máxima ganancia, pasa por alto los límites materiales, al reducir las fuentes de riqueza –tierra y trabajo– a meros factores de producción –mercancías ficticias en los términos de Polanyi– los cuales pueden ser sustituibles. De manera que el capitalismo tiende a ser destructor de todos los fundamentos materiales de toda sociedad, pues la expansión de la mercantilización total de las condiciones de reproducción entra en contradicción con la reproducción de la vida, de los seres humanos y de la naturaleza. Una interpretación de Coraggio es que el capitalismo requiere los otros principios de integración para mantener una provisión de medios materiales que medianamente satisfagan las necesidades vitales de estas sociedades y evitar la destrucción de la vida en general, y de la vida humana en particular [Coraggio, 2009: 114-122].

Polanyi distingue la reciprocidad y la redistribución del intercambio señalando que las dos primeras dependen de códigos morales,¹⁵ de manera que habla de una economía que está insertada o imbricada (*embedded*) en las estructuras sociales que las engloban, en un sistema de valores (reglas, convenciones, redes, prestigio social) que se impone al mecanismo de la oferta y la demanda propio del intercambio [Polanyi, 2003 (1944); 1994 (1975)].

El aporte de Polanyi resulta fundamental para entender la reciprocidad; sin embargo, se han planteado algunas críticas a su enfoque. Entre las observaciones que se han hecho es posible mencionar las siguientes: 1. La noción de integración deja en la sombra la presencia y acción de las contradicciones, esto es, oscurecen los asuntos del poder, de la dominación, la explotación

¹⁵ En el caso del intercambio también existe una ética, pero se trata de una ética utilitarista, como ya se mencionó.

y el conflicto, lo que Godelier atribuye a la adscripción de Polanyi al enfoque funcionalista de Radcliffe-Brown y Parsons;¹⁶ 2. Se limita a presentar los principios en diversos contextos, pero no explica cómo se establece cierta jerarquía entre los mismos: ¿por qué el mercado supedita los otros principios de integración?; 3. No considera la compleja red de efectos recíprocos que articulan la economía con las otras dimensiones: ¿cualquier forma de economía puede *imbricarse* en cualquier forma de parentesco, religión u organización política?; 4. Enfatiza los modos de distribución y discute poco las relaciones de producción y los modos de consumo; 5. Rechaza la teoría del valor-trabajo, solo considera la ley de la oferta y la demanda, que solo opera en el corto plazo; 6. Existe una parcialidad al no incorporar el aporte del colonialismo en la conformación del capitalismo en Europa; y 7. En sus estudios empíricos se niega la simultaneidad en el tiempo al comparar y catalogar como “tradicionales” a sociedades existentes en momentos históricos distintos [Coraggio, 2008: 140-145; Godelier, 1974: 9-37].

Dominique Temple es un investigador francés que ha polemizado los planteamientos de Polanyi. Su obra es poco conocida, a pesar de su riqueza.¹⁷ Por ejemplo, señala que Polanyi ubica los valores éticos en el dominio de la esfera privada, en los actos culturales poco relacionados con la economía, y además no explica cómo son producidos los valores éticos que sustentan la reciprocidad, se plantean como algo dado:

[...] muchos autores quieren mostrar que el intercambio es el motor de todas las transacciones económicas, aun cuando no fuese

¹⁶ El funcionalismo es un enfoque utilizado en la antropología y la sociología, y en menor medida en la psicología y la ciencia política, el cual cobró gran fuerza durante la posguerra. Dicho enfoque se caracteriza por postular que en una sociedad, las actividades parciales de los elementos contribuyen a mantener un estado de equilibrio por medio del consenso, de manera que la necesidad de recurrir a la coerción para resolver conflictos es mínima. Es un enfoque que no cuestiona el *status quo* y no hay espacio para el cambio social, pues se rechaza el conflicto, el cual es considerado como una disfuncionalidad; además, el énfasis se coloca en el individuo, no en las colectividades que implican la vida social.

¹⁷ En Bolivia, Javier Medina y Jacqueline Michaux han trabajado con Temple.

siempre visible porque está *encastrado* (Polanyi), o *enmascarado* (Lévi-Strauss, Bourdieu), o todavía *mezclado* (Mauss) con otras relaciones (espirituales o afectivas). Para crear sentimientos comunes se necesitaría entonces intercambiar sentimientos dados a priori [Temple, 2003].

También plantea la necesidad de diferenciar lo primitivo de lo primordial, ya que la reciprocidad está en el origen de los valores humanos fundamentales. Asimismo, distingue el intercambio de la reciprocidad, señalando que esta última no es una forma arcaica de intercambio, sino su opuesta y contradictoria. Como se mencionó, el intercambio remite a una circulación de objetos, en tanto que la reciprocidad es una relación entre sujetos –donde intervienen objetos– a partir de la cual se producen y reproducen los valores; de esta forma, plantea la hipótesis de que los valores nacen de la relación de reciprocidad, y no son los valores los que promueven la reciprocidad, como plantea Polanyi. Además, señala que el don no es desinteresado, sino que está fundamentado por el interés por el otro o por las necesidades de la colectividad. Así, define la *reciprocidad* como una forma de *reconocimiento del otro* y de *pertenencia a una colectividad humana*, como una dinámica de don y redistribución creadora de sociabilidad, de lazo social, y como una prestación total; esto es, Temple [2003] identifica y asocia la producción de valores humanos al don, mediante las prestaciones de reciprocidad y de redistribución, categorías identificadas por Polanyi [2003 (1994)]. Baha-mondes [2001: 11-12], al reflexionar sobre la reciprocidad, señala que la *confianza* es un elemento constitutivo de la reciprocidad y la *cooperación* es expresión o manifestación práctica de la misma.

Otra de las contribuciones de Temple [2003] es la sistematización que hace de las *estructuras elementales de reciprocidad*. Siguiendo la noción de estructura de Lévi-Strauss [1980], la cual designa las diversas maneras por las cuales el espíritu humano construyó valores y sistemas de intercambio y reciprocidad, las relaciones de reciprocidad son traducidas en estructuras elementales que se definen según el número, la posición y el estatus de sus diversos participantes, las cuales producen y reproducen

ciertos valores humanos (véase cuadro 1), y esas estructuras pueden articularse entre sí para formar sistemas de reciprocidad.

En un intento de síntesis, y recuperando diversos elementos de los autores contemplados en este apartado, es posible señalar que la reciprocidad refiere a un acto social total (Mauss), relacional, en el que lo principal son los sujetos y no los objetos, la confianza es un elemento constitutivo de la misma y la cooperación es expresión o manifestación práctica de los arreglos recíprocos (Bahamondes). La reciprocidad produce valores y se retroalimenta de estos (Temple). La retribución implícita en la reciprocidad puede no ser inmediata (Bourdieu) y entre iguales, por lo que existen gradaciones de la misma (Sahlins). La reciprocidad, junto al intercambio y la redistribución, históricamente han sido los mecanismos básicos para institucionalizar la relación de los humanos con la naturaleza, donde uno de esos mecanismos articula de forma jerárquica los otros (Polanyi).

Cuadro 1. Estructuras elementales de reciprocidad

Estructura de reciprocidad	Ejemplo de valores que genera
Reciprocidad bilateral: relaciones interpersonales de alianza (matrimonio, compadrazgo, etc.) que se establecen entre individuos, familias y grupos	
Reciprocidad binaria simétrica (cara a cara)	Amistad
Reciprocidad binaria asimétrica	Prestigio para el donador
<i>Estructuras de reciprocidad ternaria: involucran como mínimo a tres partes, se trata de una reciprocidad transitiva.</i>	
Reciprocidad ternaria unilateral Ejemplo: don intergeneracional entre padres e hijos	Responsabilidad
Reciprocidad ternaria bilateral Ejemplo: gestión de recursos comunes	Justicia
Reciprocidad ternaria centralizada	Obediencia y obligación al centro de redistribución

Fuente: Elaboración propia con información de Temple [2003].

En términos teóricos, es posible advertir que intercambio-mercado y reciprocidad constituyen tipos ideales; sin embargo, en la realidad y en el contexto actual coexisten –principalmente entre los indígenas y los campesinos–, generando a veces complementariedades pero sobre todo tensiones. Sabourin [2003], recuperando los planteamientos de Temple, señala que si bien las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparadas con las relaciones de reciprocidad. El sistema de intercambio lleva a la competencia y la acumulación privada, a la dominación y explotación entre los hombres y con la naturaleza, así como a la ruptura de los lazos sociales. Por esto, como faltan herramientas para analizar cómo restablecer, generar, el vínculo social, es importante estudiar las relaciones y estructuras de reciprocidad en los espacios en las que ellas existen y subsisten, y la manera en que coexisten con el intercambio, propiciando además interfaces entre intercambio y reciprocidad [Sabourin, 2006].

Una forma de diferenciar reciprocidad de intercambio es la distinción que se establece entre “mercantil” y “no mercantil” [Barthélémy, 2003; citado en Sabourin, 2003], lo que representa cierta practicidad para establecer puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, pero agrega que se revelan insuficientes para traducir esa diferencia ya que existen mercados asociando lógicas de intercambio y de reciprocidad, como, por ejemplo, las ferias y los mercados de proximidad en las sociedades campesinas; además, se registran situaciones mixtas en la medida en que muchas veces los sistemas de intercambio se han ido imponiendo de manera progresiva, llegando a sobreponerse y a ocultar las prácticas de reciprocidad. Eso dificulta el trabajo de análisis; por ejemplo, las formas de reciprocidad bilateral simétrica son por lo general interpretadas como trueque o intercambio mutuo, la reciprocidad ternaria intergeneracional es asimilada a los intereses de los donantes y las formas de redistribución del Estado son interpretadas apenas por su lado monetario como compensaciones, como gasto social. Sabourin señala que la coexistencia intercambio-reciprocidad confirma a veces el

carácter *híbrido* de situaciones económicas contemporáneas, pero también confirma la esterilidad de los *híbridos*, pues no hay fusiones de reciprocidad-intercambio y viceversa, ambos principios “conviven”, muchas veces de manera conflictiva, y una domina a la otra. Sugiere que para *diferenciar* las *prácticas de reciprocidad* de las de *intercambio*, hay que *identificar* las *polarizaciones económicas*, los *valores producidos* y las *estructuras de base* que *garanticen la reproducción de esas relaciones*. En el ámbito rural, la diferencia puede advertirse en la contradicción que muchas veces surge entre las prácticas de reciprocidad de los agricultores y las propuestas de desarrollo enfocadas a vincular de forma utilitarista a dichos productores al libre mercado. Un ejemplo de esto en México es la forma en que los gobiernos impulsan programas, básicamente asistencialistas, que en lugar de fortalecer las prácticas del *tequio*, la *mano vuelta*, la *ayuda mutua* y el *trabajo comunal*, las debilitan; además, se trata de prácticas que cuentan con un componente ritual que no es comprendido a cabalidad, el cual no se desliga de las cuestiones materiales.¹⁸

Como señalan Temple y Sabourin, el don no es solo un asunto cultural, en un sentido solo simbólico, sino también económico. La *reciprocidad* está destinada a criar *sociabilidad*, pero no se puede tener en cuenta al otro sin preocuparse de las condiciones de su existencia. Por tanto, para “ser socialmente” es necesario dar; para dar, hay que producir, de tal suerte que *dar*, *recibir* y *devolver* no significa solo la reproducción del don, “significa producir para dar, recibir y producir para reproducir el don, para dar de nuevo” [Temple, 1997 y 1999, citado en Sabourin, s/f].

En el siguiente apartado se presentan las consideraciones que hace Quijano sobre la reciprocidad en el contexto actual.

¹⁸ Véase el capítulo de Tirso Gonzales en esta obra.

VIGENCIA Y RESIGNIFICACIÓN DE LA RECIPROCIDAD: UNA NOVEDAD SOCIOLÓGICA

Quijano destaca que en segmentos de la llamada economía popular se van tejiendo relaciones de reciprocidad, las cuales, asegura, revisten un carácter nuevo que se aleja de la idea precolonial, pues emerge en un contexto de profundas modificaciones en el capitalismo, donde se registra una reexpansión de formas de explotación del trabajo como la esclavitud y la servidumbre, pero también la reemergencia y expansión de la reciprocidad como forma de organización de la producción, del intercambio o distribución, y de la reproducción [Quijano, 2008].

La *reciprocidad como relación social básica* y la *comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos*, y en general de la existencia social global, fueron los elementos centrales de la vida social en el territorio que ocupa hoy América Latina, antes de la Conquista y el periodo colonial; sin embargo, la jerarquía social y la “tradición” eran la fuente de las normas y de los valores cotidianos, y el espacio de la identidad y la libertad individuales no era muy amplio. En el mundo urbano actual, señala Quijano, no es más la jerarquía social originaria sino la igualdad social entre sus miembros lo que caracteriza a las instituciones comunitarias. No es más la tradición sino el debate y la decisión colectivos a partir de los cuales surgen las normas, las instituciones, los valores; además, la identidad y la creatividad de los individuos es lo que alimenta la comunidad, sin que eso implique simplemente que ello se ejerza sobre un vacío histórico, ni que la “tradición” sea inexistente. Excepto que la “tradición” es, cada vez más, la del cambio, no solo, ni tanto, de la continuidad [Quijano, 1998: 135-137].

El *descubrimiento de la reciprocidad y la solidaridad entre iguales* no necesariamente ocurre solo como prolongación de antiguas historias culturales propias y no siempre en situaciones límites como la sobrevivencia, sino de *necesidades de sentido histórico colectivo* para resistir frente a condiciones más amplias de dominación. Entonces, para Quijano la novedad de la reciprocidad y la

comunidad en América Latina no es cronológica, sino sociológica, porque actualmente no son simplemente una extensión del patrón histórico original y, además, se van extendiendo en el mundo urbano del capitalismo. Son entonces, un producto de las actuales condiciones en que opera el capital en estos países y, por tanto, las tensiones entre reciprocidad y mercado no resultan menores.¹⁹

Como un tipo especial de intercambio, de trabajo y fuerza de trabajo sin la intermediación del capital [Quijano, 2007: 153], la reciprocidad se funda más en el *valor de uso* que en el de cambio, y no es la equivalencia abstracta²⁰ –lo común a las cosas– lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En el mercado es más importante el intercambio de objetos, en la reciprocidad los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal, *per se*; la reciprocidad es personal [Quijano, 1988: 38].

Entonces, Quijano percibe que la reciprocidad se extiende, lo cual identifica como un redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo, en el marco de las tendencias del mismo: contracción y precarización del trabajo asalariado y desempleo estructural. Quijano señala además que esas tendencias llevan a los trabajadores a encontrar que solo en la medida en que salgan y se liberen de las reglas de juego del capitalismo y ejerciten prácticas sociales que les lleven a reapropiarse del control de su trabajo, de sus recursos y de sus productos, así como de todas las instancias de su existencia social, podrán defenderse mejor del capital. En el Norte, por ejemplo, están proliferando los llamados bancos de tiempo como una forma contemporánea de sociabilidad a partir de la reciprocidad; en México existen algunas iniciativas urbanas, pero aún son incipientes. También existe la experiencia multitrueque en las ciudades y, por supuesto, las prácticas de reciprocidad entre las comunidades campesinas e “indígenas”, principalmente en el sur del país, algunas de las cuales son presentadas en este libro.

¹⁹ Mercedes González de la Rocha [1999] rechaza la idea de la *reciprocidad* como un absoluto, como algo inmutable, y plantea que la intensificación de la pobreza es una amenaza a la misma, un factor de desestructuración de la reciprocidad.

²⁰ Al respecto, véase el capítulo de Sergio Tischler y Mina Lorena Navarro en este libro.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: RESTITUCIÓN DE LOS LAZOS SOCIALES A PARTIR DE LA RECIPROCIDAD

La reciprocidad se halla en el origen de los valores humanos fundamentales, implica la preocupación y el cuidado por los otros, del nosotros. Refiere a un acto social total en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad. La confianza es un elemento constitutivo de la misma, en tanto que la cooperación es expresión práctica de la reciprocidad.

Sin embargo, las relaciones y prácticas de reciprocidad se han tornado invisibles ante la creciente mercantilización de la vida y la supuesta omnipresencia del mercado, con su racionalidad instrumental y su ética utilitarista. Como parte de ese utilitarismo, han surgido perspectivas que abordan la reciprocidad, y en general las relaciones sociales, como un asunto económico, como algo instrumental, orientado a fortalecer intercambios de tipo capitalista. Si bien las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparadas con las relaciones de reciprocidad. Resulta importante entonces distinguir la reciprocidad del intercambio, evitando una mirada evolucionista en donde la primera sea entendida como una forma “primitiva” del segundo. En la práctica, en general, la reciprocidad y el intercambio “conviven” de manera conflictiva, generando complementariedades pero sobre todo tensiones, lo que dificulta la identificación y el análisis; para diferenciarlas, como sugiere Sabourin, hay que identificar las polarizaciones, los valores producidos y las estructuras de base que garanticen la reproducción de esas relaciones.

La novedad de la reciprocidad en América Latina reside en que se trata de redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo y sus últimas tendencias: contracción y precarización del trabajo asalariado, de manera que la reciprocidad no es exclusiva de las comunidades campesinas e “indígenas” —en las que, dicho sea de paso, la “tradición” y las jerarquías

guardan un lugar central—, se va extendiendo en el mundo urbano, en donde la igualdad es uno de sus rasgos, se trata principalmente de relaciones de reciprocidad simétrica.

Así, no se trata de hacer una apología de la reciprocidad, reconociendo que se pueden dar situaciones en las que la reciprocidad conduzca al clientelismo, por ejemplo. Lo que se busca con estas reflexiones es llamar la atención en torno a la necesidad de restituir los lazos sociales, de crear y recrear los valores humanos fundamentales a partir de la reciprocidad entre las personas y con la naturaleza, con miras a vislumbrar las posibilidades de un proyecto de transformación social, a partir de las diversas manifestaciones prácticas que ya están en curso.

BIBLIOGRAFÍA

- Bahamondes, Miguel (2001), *Contradicciones del concepto de capital social*, Santiago de Chile, Grupo de Investigaciones Agrarias.
- Barthélémy, Dennis [2003], "La multifonctionnalité agricole comme relation entre fonctions marchandes et non marchandes" en *Les Cahiers de la Multifonctionnalité*, núm. 2.
- Bataille, Georges (2005), *El límite de lo útil*, Madrid, Losada.
- Bourdieu, Pierre (1999) (1994), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Caillé, Alain (2009), *El pensamiento anti-utilitarista en las ciencias sociales y la crítica del utilitarismo: un balance, por Alain Caillé*, <<http://www.jornaldomauss.org/periodico/?p=101>>, 30 de enero de 2013.
- Coraggio, José Luis (2009), "Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina" en José Luis Coraggio (organizador), *¿Qué es lo económico? materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, CICCUS.
- (2008), *Economía social, acción pública y política. Hay vida después del neoliberalismo*, Buenos Aires, CICCUS.
- Godelier, Maurice (1974), "Introducción" en *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama.

- González de la Rocha, Mercedes (1999), “La reciprocidad amenazada: un costo más de la pobreza urbana” en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo* (ALAST), año 5, núm. 9.
- Latouche, Serge (2008), *La apuesta por el decrecimiento: ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Barcelona, Icaria.
- Lévi-Strauss, Claude (1980), *Las estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- López, Dania (2012), “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas” en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- (2011), “La reciprocidad en la economía solidaria mexicana”, ponencia presentada en el 8° Congreso AMER, Puebla, 24-27 mayo.
- Martins, P. Henrique (2012), *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, Buenos Aires, CICCUS-Estudios Sociológicos Editora.
- (2009), “El antiutilitarismo y la descolonización del pensamiento latinoamericano sobre globalización”, conferencia magistral PreALAS, Toluca, México, 21-24 abril, *Revue du MAUSS permanente*, 9 de mayo de 2009, <<http://www.journal-dumauss.net/spip.php?article503>>, 29 de enero de 2013.
- Mauss, Marcell (1991 [1925]) “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- Polanyi, Karl (2003 [1944]), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994 [1975]), *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.
- Quijano, Aníbal (2008), “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno” en *Otra Economía*, núm. 2, *Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, <http://www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf>, 02 abril 2009.

- (2007), “¿Sistemas alternativos de producción?” en José Luis Coraggio (organizador), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, UNGS-Altamira.
- (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul.
- (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- Razeto, Luis (2005), “Solidaridad (concepto)” en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, vol. III, <www.luisrazeto.net/content/el-concepto-solidaridad>, 27 de agosto de 2010.
- Sabourin, Eric (2006), *Economia solidária no meio rural brasileiro: uma análise a partir da noção de reciprocidade*, 7º Congreso de Alasru, Quito, 20-24 noviembre.
- (2003), “Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas”, en *Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste*, Brasil, Universidade Federal de Sergipe, agosto.
- (s/f), *Reciprocidad e intercambio en comunidades campesinas del Nordeste: Massaroca (Bahía, Brasil)*, <http://afm.cirad.fr/documents/3_Organisations/CD_AFM/textes/318.pdf>, 17 de febrero de 2013.
- Sahlins, Marshall (1977 [1972]), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.
- Temple, Dominique (2003), *Teoría de la reciprocidad*, (3 t.), La Paz, Bolivia, Padep/GTZ.

CAPÍTULO 5

KAWSAY (BUEN VIVIR) Y AFIRMACIÓN CULTURAL: PRATEC-NACA, UN PARADIGMA ALTERNATIVO EN LOS ANDES

*Tirso Gonzales**

Existe una escasez significativa de estudios sobre la viabilidad y contribución de las *agri-culturas indígenas andinas* y sus *sistemas de conocimiento* para enfrentar, desde una perspectiva comunitaria de base, temas claves locales y a la vez globales. *Kawsay* (Buen Vivir) y afirmación cultural en los Andes Peruanos es un paradigma emergente, de imprevista resonancia en los Andes, que se funda en la cosmovisión andina vigente en los Andes y en la descolonización. Así, este capítulo provee un contexto histórico, geográfico y conceptual sucinto. Luego revisa brevemente aspectos claves de los sistemas dominantes de Investigación, Educación y Extensión Agrícola (IEEA), el de Conocimiento, Ciencia y Tecnología Agrícolas (CCTA), y el de la cosmovisión andina. En

* Peruano aymara. Doctor en Sociología y Sociología Rural, Universidad de Wisconsin-Madison. Actualmente enseña y coordina el Programa de Estudios Indígenas de la Universidad de British Columbia-Okanagan. Realizó estudios de posdoctorado en la Universidad de California-Davis y en la Universidad de California-Berkeley. Ex miembro de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro-Peruanos. Su trabajo académico incluye el desarrollo indígena autónomo, la biodiversidad indígena, la seguridad alimentaria, el diálogo de conocimientos y saberes, y el cambio climático. Correo electrónico: <tirso.gonzales@ubc.ca>.

Seguida, la experiencia de 26 años del colectivo Pratec-Naca, ilustra un paradigma y estrategia de suficiencia alimentaria, evaluación del ecosistema y conservación de la biodiversidad en un contexto de cambio climático. Se busca pues contribuir a la *descolonización*, el *diálogo de conocimientos* y la propuesta de *paradigmas alternativos y/o complementarios* al euro-americano de desarrollo propuesto (léase impuesto) e implementado en América Latina rural en las últimas siete décadas.

Los pequeños productores campesinos indígenas y locales son la columna vertebral de la agricultura de América Latina. Ellos producen cerca de 60% de la producción total de alimentos tanto en América Latina como en Perú. A pesar del impacto desestructurador (sociopolítico, eco-cultural-espiritual-productivo) de la colonización y de los regímenes neo-coloniales actuales, hace tres generaciones o más los pequeños productores eran parte del mundo indígena. Esta situación sugiere la importancia de la “afirmación cultural”, la “re-indigenización”,¹ “re-etnificación” o “volver a nuestras raíces”, y de un actor clave en el desarrollo sostenible de América Latina y sus sociedades pluriétnicas/pluri-culturales.

En los últimos setenta años en América Latina, las instituciones internacionales/nacionales que promueven el desarrollo y las agencias de desarrollo rural y agrícola han trabajado con conceptos y paradigmas no-sostenibles y foráneos a las *agri-culturas*, *conocimientos* y *saberes*² de los pueblos indígenas campesinos³

¹ “Re-indigenización”: proceso por recuperar y regenerar las raíces de la indigeneidad. Este proceso se inserta dentro de la afirmación cultural y descolonización en la región andino-amazónica. Procesos que desde una perspectiva urbana de clase media intelectual radical han sido denominados como “neo-narodnismo” o “neo-campesinismo” o “neo/re-campesinización”.

² La noción de “saber” (del latín *sapere*) es diferente a la de conocimiento científico occidental. “El aprendizaje andino campesino no es el resultado de la separación entre sujeto y objeto. En el mundo andino, los saberes (conocer) son resultado del aquí y ahora, de vivir en conversación con y entre cada uno y todos” [Gonzales y González, 2010: 92].

³ Sain y Calvo [2009: 7] sobre el sector rural de América Latina precisan que “muchas de las consecuencias negativas que se pueden observar sobre el sector rural, resultan de complejas relaciones entre el paradigma, el entorno económico y social dominante y el sistema de CCTA, por lo que su corrección debe involucrar cambios en los cuatro componentes y no dirigirse exclusivamente al sistema de CCTA.”

[IAASTD, 2009]. Esto no ha permitido un diálogo incluyente, democrático e intercultural entre los poseedores del conocimiento científico y los del indígena campesino y local, entre los sistemas de conocimiento indígenas y occidental en particular, entre científicos, políticos y agricultores indígena-campesinos. También ha marginado la relevancia de prácticas culturales y mecanismos comunitarios cimentados en el conocimiento indígena que apoyan la revitalización de la seguridad alimentaria, la conservación de la biodiversidad y el manejo de los ecosistemas. Para superar esta situación es imprescindible entender que cuando se trata con pueblos indígenas temas claves como los de seguridad alimentaria, cambio climático y conservación de la biodiversidad, es necesario enfocarse desde la perspectiva indígena. En contraste con la visión mecanicista del mundo, simiente del paradigma de desarrollo dominante, en la visión del mundo andino indígena, cultura y naturaleza no están separadas. El término andino que se aproximaría al concepto occidental de “desarrollo” se sintetiza en la trama de lo que son *Kawsay* (vida como un todo), *Sumak Kawsay* y *Sumak Jakaña* o *Qamaña* que significan buen vivir en quechua, quichua y aymara respectivamente [Walsh, 2010].

Lo anterior es una distinción fundamental con la actual visión euro-estadounidense del mundo antropocéntrica y cartesiana del paradigma de desarrollo dominante vigente. Esta visión del mundo y el paradigma de desarrollo político, rural y económico correspondiente enfrentan una crisis planetaria [Pilgrim y Pretty, 2010; Ishizawa, 2009].

CONTEXTO HISTÓRICO, GEOGRÁFICO Y CONCEPTUAL

Los Andes: Perú, naturaleza y cultura

Las implicaciones de y las relaciones inextricables entre *cultura* y *naturaleza* son centrales en cualquier discusión sobre el presente y futuro de la agricultura en América Latina. Los Andes peruanos

albergan más de 5 800 comunidades campesinas⁴ (37% de la población rural de Perú, que posee solo 10% de la tierra agrícola) y ocho regiones naturales, y contienen una alta diversidad ecológica: 82 de las 103 zonas de vida del planeta definidas por Holdridge [Valladolid, 1998]. Tal complejidad y las incertidumbres asociadas son acogidas por la visión del mundo andina. Esta informa los principios e impulsa la sabiduría y un sofisticado proceso de toma de decisiones del campesino andino en el diálogo con y crianza del *Pacha* local (microcosmos, paisaje biocultural local). La diversidad y continua variabilidad de este paisaje se conversa desde el repertorio de conocimiento/saberes campesinos, de tal manera que siempre se obtienen productos agrícolas. Esta singular complejidad no ha sido considerada aún en su integridad por los investigadores, las agencias de desarrollo y el estado andino.

Estructura conceptual

Los conceptos están íntimamente conectados con la cultura, lengua, paradigmas y visión del mundo. Por ejemplo, “planificación del desarrollo”, “seguridad alimentaria”, “conservación de la biodiversidad”, “agricultura”, “lugar”, “sostenibilidad”, “naturaleza”, “conocimiento”, “semilla”, “pariente/parentesco” y “medio ambiente” no existen o no tienen el mismo significado en cada cultura [Pilgrim y Pretty, 2010; Grillo, 1991; Ishizawa y Arnillas, 2010].

Occidente moderno y eurocéntrico separa y fragmenta *naturaleza y cultura*. En los pueblos indígenas aún hoy, a pesar de la colonización y la modernidad, naturaleza-cultura están íntimamente relacionadas por medio de ritos, prácticas cotidianas de diálogo, crianza mutua y regeneración. Esta visión del mundo integradora/incluyente aún ocurre dentro de la mayoría de pueblos indígenas andinos, en el ciclo ritual de cultivar la tierra (*Pachamama*), y se extiende a los sectores urbanos vía la diáspora indígena [Apffel-Marglin y Pratec, 1998].

⁴ Comunidad campesina: entidad legal de las poblaciones indígenas campesinas reconocida por el Estado peruano, Ley de Reforma Agraria D.L. 17716 de 1969.

Para nuestra reflexión son relevantes varios conceptos explicativos. Ellos permiten deconstruir y analizar evaluaciones actuales, nacionales e internacionales sobre cambio climático, seguridad alimentaria, ecosistemas, sostenibilidad, biodiversidad y los sistemas cognitivos y paradigmas de desarrollo a los que se asocian. Estos conceptos también ayudan a discernir sobre la presencia colonial en la sociedad, política, cultura e instituciones claves en América Latina, en particular a nivel del Estado-nación:

1. El eurocentrismo, teóricamente “postula la superioridad de los europeos sobre los no-europeos” [Battiste y Henderson, 2000].
2. La “colonialidad del poder” tiene varios componentes, entre ellos la explotación económica capitalista y el subsumir y articular modos de producción no capitalistas, y la clasificación de las razas o racismo [Quijano, 2000].
3. La “colonialidad del conocimiento”, la cual implica que el conocimiento y la verdad son generados por la ciencia eurocéntrica [Lander, 2000].
4. Tres sistemas agrícolas⁵ claves: industrial convencional, indígena y agroecológico [IAASTD, 2009].
5. El cambio climático es un tema transversal, atraviesa temas críticos como el agua, el aire, el suelo, la biodiversidad, la seguridad alimentaria, el género, los ecosistemas, la espiritualidad, la descolonización, los pueblos indígenas, la autonomía y el desarrollo [Tauli-Corpuz, 2010].
6. Las evaluaciones científicas nacionales y globales,⁶ pasadas y recientes, sobre estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático, de conservación de la biodiversidad, agricultura y seguridad alimentaria no han consultado ni incluido las perspectivas/sistemas de conocimiento de las

⁵ La Evaluación Internacional del Conocimiento, la Ciencia y la Tecnología Agrícola para el Desarrollo de 2009 [IAASTD por su siglas en inglés] es la evaluación científica independiente más importante en relación con la agricultura.

⁶ Por ejemplo, UNEP 2009, Comunidad Andina 2008, IPCC 2007, GCARD 2010, PACC Perú 2009e, IAASTD, 2009.

- comunidades indígenas y sus organizaciones. En general, el enfoque adoptado ha sido vertical, antropogénico, científico y excluyente (cognitiva y epistemológicamente). Sugiere además una aparente superioridad epistémica se asocia a la “colonialidad del poder”, la “colonialidad del conocimiento/saber”, y al centrismo euro-estadounidense. Diferentes visiones del mundo implican distintas formas de acceder al conocimiento, y consecuentemente epistemologías diferentes [Pilgrim y Pretty, 2010]. Enfrentar el cambio climático implica diferentes agentes (Estado, instituciones de investigación, agricultores), niveles, objetivos y bases cognitivas. El desarrollo indígena autodeterminado prioriza y valora los conocimientos y saberes ancestrales. Ellos son la viga maestra y componente primordial para enfrentar el cambio climático y asegurar sus cosechas desde una propuesta sostenible [Rengifo, 2010a].
7. Una distinción clave entre las culturas dominantes y su visión modernista y las indígenas y la cosmovisión andina se encuentra en la diferencia entre lenguas y su pérdida de significado en la traducción.⁷ Urge que los agentes claves no-indígenas sean alfabetizados en quechua y/o aymara para facilitar su comprensión de las especificidades y retos desde la propia lengua y cultura indígena [Grillo, 1991].

RAZONES PARA REPOSICIONAR Y VIGORIZAR
LA AGRICULTURA DE PEQUEÑA ESCALA CAMPESINA
INDÍGENA: INDIGENEIDAD E *INTELLIGENTSIA*
INDÍGENA CAMPESINA

La agricultura convencional industrial productivista ha logrado altos rendimientos en el corto plazo, pero a un alto costo global. Desde una cosmovisión-paradigma integral y de largo plazo, no

⁷ Este es el caso del quechua, aymara y lenguas amazónicas que provienen de una visión singular del mundo y de sus respectivas prácticas culturales intrínsecas a una manera particular de conocer, ser y relacionarse con el mundo que se enraiza en la tierra.

es sostenible ni conveniente para la vida, las culturas y la salud del planeta. El reto es cómo transitar hacia las *agri-culturas sostenibles indígenas y agroecológicas* [Sain y Calvo, 2009; IAASTD, 2009]. En la actualidad, la red dominante transnacional vinculada a la agricultura (FAO, Banco Mundial, CGIAR, GFAR, GCARD) y asociaciones civiles/ONG nacionales e internacionales está redescubriendo, en diferentes grados y ritmos, las agriculturas indígenas-campesinas y su complejo potencial biocultural. En 1990, la población total de pequeños agricultores (menos de 5 ha) para 17 países fue de casi 1.5 billones de individuos [Toledo y Barrera-Bassols, 2008]. Esta es una extraordinaria oportunidad para vigorizar procesos de *reindigenización* y fortalecimiento de la pequeña agricultura y la vida local en la perspectiva indígena del Buen Vivir o procesos holísticos similares o complementarios. Recordemos que la mayoría de los campesinos, no hace mucho tiempo, “tenían sus dos pies” en el mundo indígena.

Hoy en las Américas existe un novedoso, diverso y rápido proceso de resurgencia indígena comunitaria de base. Este es un esfuerzo consciente de afirmación cultural, regeneración y descolonización apoyado por una *intelligentsia* indígena contemporánea. Esta *intelligentsia* es informada por sus cosmovisiones, probadas milenariamente, y acompaña procesos comunitarios de base de respuesta al fracaso y crisis de la modernización en el campo. En esta tarea de largo aliento el uso innovador de metodologías y técnicas de investigación culturalmente sensitivas es central y requiere un compromiso profundo [Ishizawa y Arnillas, 2010; Rengifo *et al.*, 2010].

La cosmovisión andina de siempre

El mundo andino es un mundo de crianza, cariñoso y respetuoso. Allí todos somos seres vivos (naturaleza/*sallqa*, humanos/*runas*, deidades/*apus*, *wacas*), parientes (más allá del parentesco de sangre y humano), vivimos en *ayllu* (colectividad) dentro del *pacha* local (representación del macrocosmos a nivel del microcosmos; paisaje ritual y biocultural) para regenerar-criar el *Kawsay* (la vida

toda). *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) se manifiesta dentro del *pacha* local (paisaje local ritual y biocultural; el macrocosmos a nivel del microcosmos). Dentro del *pacha* local la crianza abarca todo y a todos, a la colectividad natural de seres equivalentes: humanos, naturaleza y deidades. Seres humanos, naturaleza y deidades conforman el *ayllu*, un grupo de parientes unidos más allá del linaje humano o parentesco de sangre. Aprender a criar y dejarse criar con respeto, empatía, reciprocidad y en goce son principios y prácticas primordiales en los Andes. En diálogo íntimo con el *pacha* local, los campesinos andinos han desarrollado respuestas sofisticadas a la variedad de seres que habitan diversos ecosistemas, paisajes agrícolas y *chacras* (campos de cultivo de 1 a 2 ha). La *chacra* está en el centro de la *pacha* local y del calendario ritual agro-festivo. Los campesinos andinos tienen una relación íntima con su *pacha* local. Llegan a conocerlo en todas sus manifestaciones a través del tiempo (véase figura 1).

Figura 1

Cosmovisión andina

Pacha local: representación del macrocosmos a nivel del microcosmos



Fuente: Elaborada por el autor con base en Valladolid [1992].

Por medio del ritual promueven la creación y recreación de la vida toda en todas sus expresiones y prácticas. El concepto contemporáneo de *sostenibilidad* es intrínseco a esta visión milenaria del mundo, la cual procura balance y armonía entre todos los seres vivos, visibles y novisibles. Este enfoque singular de la vida toda ha sido poco entendido por la mentalidad colonizante y su visión euro-estadounidense del mundo dominante que ha predominado por los últimos 500 años [Apffel-Marglin y Pratec, 1998].

Las prácticas culturales basadas en la *chacra* y el *ayllu* se centran en un orden andino en el cual las lenguas quechua/aymara se desarrollan por medio de una conversación íntima y prácticas entre las tres colectividades que conforman el *pacha* local. El *apu*, o cerro deidad, es responsable de velar por un *pacha local* específico, el cual a su vez anida dentro de la *Pachamama*, madre naturaleza.

Este orden, también marca un camino que cruza, de manera transversal, las regiones de costa, sierra y Amazonia. El orden quechua implica que cada ser viviente se ubica a lo largo y ancho de los Andes, regenerando ritual y cíclicamente la vida toda, en respuesta a, y con la participación de *todos* los seres vivientes.

El campesino andino percibe su trabajo como cíclico y en un estado de movimiento permanente. Además, se percibe como transterritorial y transregional. Este actor camina con *Kawsay mama* (la madre viva, la semilla viva) a lo largo de sus múltiples caminos, por medio de los cuales la diversidad se cultiva como una práctica espiritual de sostenibilidad biocultural. Visto desde Occidente, este orden del mundo es un cambio paradigmático: un ciclo de vida que está familiarizado con la vitalidad de todos los seres, *runa*, *sallqa* y *deidades* en *pacha*, en un lugar y un tiempo específicos.

LA INVESTIGACIÓN, EXTENSIÓN Y EDUCACIÓN
 AGRÍCOLA Y LAS CULTURAS AGRÍCOLAS ANDINAS
 INDÍGENAS CAMPESINAS

La historia del financiamiento nacional e internacional del siste-

ma dominante de la IEEA muestra un fuerte sesgo hacia el sistema convencional-productivista agrícola. Aparte de las diferencias abismales presupuestales de investigación agrícola pública y privada entre Norte y Sur, este sistema presenta serias limitaciones estructurales y sesgos en lo económico, social, cultural, ambiental, tecnológico, ecológico y de escala. La investigación agrícola ha impuesto su oferta de investigación a los productores agrícolas convencionales. Sería apropiado reorientar el financiamiento, políticas, visión, misión, objetivos y estructura del sistema IEEA en América Latina, hacia los sistemas agrícolas sostenibles indígenas-campesinos y agroecológicos. Esto contribuiría, por primera vez en la historia del sistema IEEA de la región andina y de América Latina, a un proceso descolonizador y de *afirmación cultural*, una apertura incluyente multicultural e intercultural a nivel epistemológico y cognitivo.⁸ Así, las *culturas agrícolas* locales indígenas campesinas y sus sistemas alternativos autónomos de investigación y aprendizaje podrían participar y contribuir de manera integral, como pares, en un renovado sistema IEEA/CCTA nacional, regional e internacional [Gonzales, Machaca *et al.*, 2010; IAASTD, 2009].

El proceso arriba sugerido marcaría cuatro cambios claves: 1. Terminar con el paradigma convencional de financiamiento de la IEEA y la agenda respectiva, iniciando así un cambio de época en relación con el paradigma de desarrollo rural y agrícola: democratizar y descentralizar los sistemas de IEEA y de CCTA, desde lo internacional hasta lo local; 2. Facilitar a quienes toman las decisiones la propuesta de una base paradigmática y de conoci-

⁸ Esta acción requiere profundizar e ir más allá de lo iniciado en la evaluación del IAASTD [2009]. Entender cada sistema agrícola, lo que implica en sus propios términos culturales y de cosmovisión, y cómo cada sistema agrícola se relaciona con ecosistemas particulares. Hay importantes contribuciones en esta dirección (p. ej., COMPAS, ILEIA, etc. Foundation-The Netherlands, Agroecología Universidad Cochabamba-Agruco, la Asociación Andes y Pratec) de las etnociencias (p. ej. etnoecología, etnobotánica) y la agroecología. Los pueblos indígenas pueden y deberían articular sus puntos de vista sobre temas relevantes con base en sus lenguas, tradiciones y visiones del mundo. Aparte, el tema de los tres sistemas agrícolas también toca de manera directa la investigación y enseñanza en las universidades agrarias.

miento pluri/intercultural para apoyar decisiones de política y manejo de asuntos claves vinculados al IEEA; 3. Contribuir al diálogo de conocimientos para el siglo XXI (científico agroecológico/convenicional, indígena) y al diálogo inter/transdisciplinario intercultural y propiciar acciones colaborativas entre los agentes clave de los tres sistemas agrícolas claves; y 4. Facilitar la transición de la agricultura convencional hacia diversas *culturas* agrícolas sostenibles, económica y socialmente justas, culturalmente sensitivas y ambiental y ecológicamente benignas, a la vez que se enfrenta desde la pluri/inter/intraculturalidad la inseguridad alimentaria, el manejo de los ecosistemas, el cambio climático y la crisis de la diversidad biocultural [IAASTD, 2009].

PROPUESTAS EMERGENTES INDÍGENAS COMUNITARIAS DE BASE: EL CASO PRATEC-NACA

En general, los paradigmas y proyectos dominantes euro-estadounidenses de desarrollo agropecuario con comunidades indígenas no han sido exitosos, pues no incluyeron la cosmovisión y la cultura indígenas ni la visión indígena de manejo del ecosistema. Luego de 26 años de trabajo de acompañamiento a comunidades campesinas andinas, la organización *think-tank* Pratec y los 20 Naca (ONG indígenas) asociados a esta tienen una propuesta de Afirmación Cultural Andina (ACA),⁹ comunitaria de base alternativa del modelo/paradigma ecocéntrico, sostenible e intercultural. Esta propuesta es una contribución altamente signi-

⁹ La ACA implica la afirmación del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), la identidad cultural y la autodeterminación de acuerdo con la visión cósmica de los pueblos indígenas y su relación con las autonomías territoriales. Es una demanda radical por la diversidad cultural. [Ishizawa, 2009; Rengifo *et al.*, 2010]. La ACA es “la crianza de la armonía más adecuada para la plenitud del mundo viviente en que estamos” [Grillo, 1998: 139], en el que la persona que decide entrar en este proceso no establece la agenda ni el enfoque. En cambio, el papel de la persona y las habilidades que son requeridas son fundamentalmente diferentes de aquellas de los profesionales técnicos. Uno de los objetivos centrales es recuperar el conocimiento y sabiduría de la crianza aun presente en la memoria de los sabios de la comunidad.

ficativa para los paradigmas indígenas culturalmente elaborados, la investigación indígena y el desarrollo autodeterminado. El Pratec-Naca ha logrado refinar enfoques, metodologías y técnicas comunitarias de base. La dimensión e implicaciones de su propuesta a nivel local, subnacional, nacional y de la región andina es revolucionaria¹⁰ [Tauli-Corpuz *et al.*, 2010; Ishizawa y Arnillas, 2010; Ishizawa, 2009].

La visión del Pratec es criar un mundo culturalmente diverso. Su misión incluye recuperar y revitalizar la crianza agrícola y del ganado y las prácticas agrícolas de los pueblos originarios andino-amazónicos. Su enfoque usa la revalorización de las prácticas agrícolas tradicionales como punto de entrada para trabajar con las comunidades y el conocimiento anidado en tales prácticas. La metodología de investigación que propone prioriza la recuperación de la memoria por medio de la afirmación cultural.

El Pratec-Naca asume el reto concentrándose en los mecanismos basados en la *comunidad*, el *conocimiento/saber tradicional* y las *prácticas culturales* que contribuyen a la conservación de la biodiversidad y la seguridad alimentaria como el fundamento y motor para la afirmación cultural andino-amazónica y la afirmación del *Kawsay* (la vida toda). Este concepto está enraizado en la cosmovisión andina. El Pratec-Naca trabaja silenciosa, paciente y diligentemente, sin buscar protagonismo. Su trabajo muestra cómo el diálogo respetuoso ente los diferentes sistemas de conocimiento y de saberes requiere apartarse de falsas superioridades epistémicas, del centrismo euro-estadounidense y del exclusivismo de las seis lenguas imperiales y su correspondiente epistemología occidental,¹¹ así como también reconocer las *otras* epistemologías, tales como las indígenas andino-amazónicas.

El Pratec-Naca reconoce que las perspectivas, el diagnóstico

¹⁰ Para los Andes es importante evaluar y aprender de las lecciones teórico-metodológicas de las experiencias acumuladas por Agruco, Asociación Andes y Pratec-Naca.

¹¹ Griego, latín y las seis lenguas europeas imperiales constituyen la base lingüística de la epistemología de Occidente. Esta base lingüística limita las otras epistemologías “invisibles” indígenas. Además, el inglés es una lengua que se funda en el nombre, mientras que las lenguas indígenas se basan en el verbo.

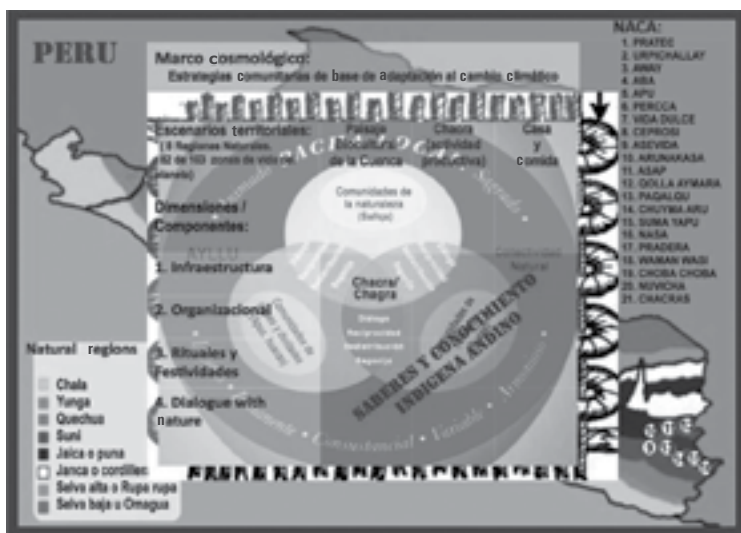
y la propuestas de solución de las comunidades indígenas para enfrentar el cambio climático, la seguridad alimentaria, la evaluación y manejo de los ecosistemas y los retos de la conservación de la biodiversidad se fundan en: 1. Sus propios diagnósticos relativos a la regeneración de la biodiversidad y la seguridad alimentaria; 2. Las estrategias de vida basadas en el conocimiento y las prácticas tradicionales, y, 3. En su propia comprensión de la gobernanza comunal y modalidades de consulta para consensuar la toma de decisiones.

El Pratec-Naca ha recolectado y sistematizado una base de datos sólida. Esta permite construir estrategias en las que las comunidades indígenas son socios globales claves en el discurso de la mitigación y/o adaptación al cambio climático y en asegurar la suficiencia alimentaria, la sostenibilidad de los ecosistemas y la diversidad global [Ishizawa, 2009].

Para Pratec-Naca reforzar la cosmovisión andino-amazónica y la crianza de la diversidad biocultural pasa por la afirmación cultural andina y se realiza de cuatro maneras: 1. Fortaleciendo la crianza del *pacha* local (*chacras*/campos de cultivo, montañas y pastos naturales) vía el trabajo comunal (*ayni*, *minga*, *choba choba*); 2. Fortaleciendo la crianza orgánica del *ayllu* por medio de la gobernanza tradicional (autoridades tradicionales); 3. Recuperando el respeto y amor por las deidades y la madre naturaleza, vía el fortalecimiento de la crianza de rituales y festividades; y 4. Fortaleciendo los espacios regionales (los caminos de las semillas), donde la diversidad de las semillas y los *saberes* se regeneran por medio de visitas entre campesinos a nivel local, regional y nacional. En los Andes, “sin el fortalecimiento del respeto y cariño por la diversidad de la *Kawsay Mama* (Madre-Semilla), no habrá *Sumak Kawsay* (Buen Vivir en comunidad)” [Valladolid, 2010: 20].

Las figuras 1 y 2 y el cuadro 1 perfilan lo que es parte de un trabajo más completo realizado por el colectivo Pratec-Naca. El potencial de la aplicación de la matriz conceptual se aprecia en el cuadro 1 para el caso de la región Sallqa/Jallca o Puna, una de las ocho eco-regiones andinas.

Figura 2. Marco cosmológico



Fuente: Elaborada por Tirso Gonzales.

La flexibilidad y adaptabilidad de la matriz, junto a otros métodos y técnicas participativas, permite trabajar con las ocho regiones, sus respectivos ecosistemas y temas claves (conservación de la biodiversidad, manejo de los ecosistemas, seguridad alimentaria y estrategias de adaptación al cambio climático). Cualquiera o todos los puntos de entrada implican un proceso de afirmación cultural cuyo último objetivo es la *regeneración del Kawsay* (la vida toda).

El compromiso del Pratec-Naca es profundo, singular e intelectualmente honesto. El enfoque y los resultados de su trabajo en el acompañamiento de las comunidades indígenas andinoamazónicas son sorprendentemente ricos. Por esta razón, no ha sido fácil obtener apoyo de las financieras, cuyos enfoques son rural/agropecuario modernizante-convencionales. El financiamiento para proyectos de, con y para pueblos indígenas por lo general sigue siendo muy limitado. El Pratec-Naca no está atado a discursos globales y/o agendas de agencias financieras. En

esa situación, los Naca y la *intelligentsia* indígena que las componen (*acompañantes*) han probado que su papel y experiencia en la afirmación cultural es crítica en la actualidad. Las experiencias comunitarias con base en alternativas emergentes indígenas son complementarias al sistema dominante actual de IEEA. Los *acompañantes* tienen un perfil muy diferente al de los “expertos” *extensionistas* de oficinas estatales o servicios privados. Los miembros de los Naca son los *acompañantes*, los *transductores* entre la comunidad y el mundo externo a la comunidad.

Cuadro 1. Estrategias adaptativas tradicionales para el cambio climático en el paisaje biocultural andino de la Jalca o Puna

Escenarios en el paisaje biocultural Componentes	Crianza del agua	Crianza de los montes	Crianza de los cerros tutelares	Crianza de la pradera
Infraestructura	Cosecha de agua.	Clausura de montes.	Construcción de cruces y altares.	Construcción de sistemas de riego de bojedales. Viviendas temporales en la <i>Puna</i> .
Organizativos: familiares, comunales e intercomunales	Autoridad tradicional del agua.	Autoridades de los montes. <i>Chaku</i> de montes.	Fortalecimiento de los sacerdotes andinos.	Autoridades de las áreas de pastoreo rotativo (<i>Astanas</i>).
Rituales y fiestas	Visitas ritual y festiva a los ojos de agua. Consumo ritual del agua de los <i>puquios</i> .	Fiestas a los montes: el <i>vigawantuy</i> . <i>Chaku</i> ritual de árboles y arbustos.	Rituales a los <i>Apus</i> y <i>Achachilas</i> .	Rituales de permiso a los <i>Apus</i> .
Díálogo con la naturaleza		Conversación con floración de árboles y arbustos.		Conversación con indicadores climáticos de la pradera.

Fuente: Rengifo [2010b].

Los acompañantes *conocen* el mundo moderno y el indígena campesino. Por medio de diplomados reciben un entrenamiento adecuado para acompañar la afirmación cultural comunitaria. El diplomado se divide en un periodo intenso, y muy animado, de dos semanas fuera de la comunidad en un área rural. El resto del año trabajan en su respectiva comunidad. La estructura básica del diplomado enfatiza los aspectos constitutivos de la afirmación cultural, la deconstrucción y el reconocimiento de la modernidad/desarrollo dominante en sus componentes paradigmáticos, conceptuales y empíricos, y la provisión y familiarización de metodologías y técnicas de acción-participación.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El acompañamiento de la comunidad campesina por Pratec-Naca en Perú es una contribución única comunitaria de base-práctico-teórica-metodológica, para la descolonización y afirmación cultural, desde la cosmovisión, instituciones tradicionales y cultura indígena andina. Temas claves, locales y a la vez globales (seguridad alimentaria, manejo y evaluación de ecosistemas, conservación de la biodiversidad, educación formal y comunitaria de base y cambio climático, entre otros) son enfocados desde, con, por y para la comunidad, y más allá de esta (niveles subnacional, nacional y región andina). El colectivo Pratec-Naca es también una forma afirmativa de trabajo intelectual desprofesionalizado excepcional.

BIBLIOGRAFÍA

- Apffel-Marglin, F. y Pratec (eds.) (1998), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Nueva York, Zed Books.
- Battiste, Marie y Henderson, James (2000), *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*, Saskatoon, Saskatchewan, Purich, Publishing Ltd.

- Comunidad Andina (2008), *El cambio climático no tiene fronteras. Impacto del cambio climático en la comunidad andina*, Perú, Secretaría General de la Comunidad Andina.
- GCARD (2010), "Transforming Agricultural Research for Development", Report for OXO.
- (2010), From the Global Author Team (Uma Lele, Jules Pretty, Eugene Terry, Eduardo Trigo), GFAR. Report for the Global Conference on Agricultural Research for Development (GCARD), 28-31 marzo 2010.
- Gonzales, Tirso, Marcela Machaca, Nestor Chambi y Zenón Gomel (2010), "Latin American Andean Indigenous Agriculturalists Challenge the Current Trans-national System of Science, Knowledge and Technology for Agriculture: From Exclusion to Inclusion", *Indigenous Peoples Self-determined Development*, Philippines, Tebtebba Foundation and UNPFII.
- Gonzales, Tirso y Maria Gonzalez (2010), "From Colonial Encounter to Decolonizing Encounters", Culture and Nature seen from the Andean Cosmvision of Ever: the Nurturance of Life as Whole", en J. Pretty y S. Pilgrim (eds.), *Nature and Culture*, Earthscan Publishers.
- Grillo, Eduardo (1991), "El lenguaje en las culturas andina y occidental moderna", *Cultura Andina Agrocentrica*, Lima, Perú, Pratec.
- (1998), "Development or cultural affirmation in the Andes?", en F. Apffel-Marglin y Pratec (eds.), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Nueva York, Zed Books.
- IAASTD (2009), *Agriculture at a Crossroads. International Assessment of Agricultural Science and Technology for Development (IAASTD)*, vol. III, *Latin America and the Caribbean*, Washington, D. C., Island Press.
- IPCC (2007), *Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, M. L. Parry, O. F. Canziani, J. P. Palutikof, P. J. van der Linden y C. E. Hanson (eds.), Cambridge University Press.

- Ishizawa, Jorge (2009), "Affirmation of cultural diversity-Learning with the communities in the central Andes", en *Draft Thematic Paper, What Next Forum. Development Dialogue*, agosto 2009, What Next, vol. 2.
- Ishizawa, Jorge, Grimaldo Rengifo y Nilda Arnillas (2010), *La crianza del clima en los Andes centrales del Perú. El papel del FIAC-Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural en la regeneración del "Allin Kawsay" o vida buena andina*, Lima, Perú, Pratec.
- Ishizawa, Jorge y Nilda Arnillas (2010), *Gestión de proyectos incrementales. La Experiencia del Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural (FIAC), 2002-2009*, Lima, Perú, Pratec.
- Ishizawa, Jorge y Grimaldo Rengifo (2009), "Biodiversity Regeneration and Intercultural Knowledge Transmission in the Peruvian Andes", en P. Bates, M. Chiba, S. Kube y D. Nakashima (eds.), *Learning and Knowing in Indigenous Societies Today*, París, Unesco.
- Lander, Edgardo (2000), "Eurocentrism and colonialism in Latin American social thought", *Nepantla, Views from South*, vol. 1, núm. 3, pp. 519-532.
- PACC Perú (2009), *Adapting to Climate Change in the Andes*, The Climate Change Adaptation Programme, PACC.
- Pilgrim, Sarah y Jules Pretty (eds.) (2010), *Nature and Culture*, Earthscan Publishers.
- Quijano, Aníbal (2000), "Coloniality of power, eurocentrism and Latin America", *Nepantla, Views from the South*, vol. 1, núm. 3, pp. 533-580.
- Rengifo, Grimaldo (2010a), *Crisis climática y saber comunero en los Andes del Sur peruano*, Lima, Perú, Pratec.
- (2010b), *Programa Regional Titikaka. Cambio climático, suficiencia alimentaria y saber local. Apuntes para un programa de acompañamiento*, Lima, Perú, Pratec, diciembre, 2010 (manuscrito).
- Sain, Gustavo y Guillén Calvo (2009), *Agri-Culturas de América Latina y el Caribe. Elementos para una contribución de la ciencia y la tecnología al desarrollo sostenible*, San José, CR, IICA, Unesco.

- Tauli-Corpuz, Victoria (2010), "Indigenous Peoples' Self-Determined Development: Challenges and Trajectories", en V. Tauli-Corpuz, Enkiwe-Abayao y R. de Chávez (eds.), *Towards an Alternative Development Paradigm. Indigenous Peoples' Self-Determined Development*, Baguio, Philippines, Tebtebba Foundation, Valley Printing Specialist.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*, España, Icaria Editorial.
- UNEP (2009), *Latin America and the Caribbean. Environment Outlook, GEO LAC 3*, United Nations Environmental Programme.
- Valladolid, Julio (2010), "Climate Change and Andean Peasant Agriculture", en *Cusco, Peru Indigenous Partnership for Agrobiodiversity and Food Sovereignty. Scoping Report*, Písaq, 3-5 mayo.
- (2005), "Kawsay Mama: Madre Semilla", *Serie Kawsay Mama*, Lima, Perú, proyecto *in situ*, Pratec.
- (1998), "Andean peasant agriculture: Nurturing a diversity of life in the Chacra", en F. Apffel-Marglin y Pratec (eds.), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Nueva York, Zed Books.
- (1992), "Las plantas en la cultura andina y en Occidente moderno", *Serie Documentos de Estudio*, núm. 23, marzo, Lima, Perú, Pratec.
- Walsh, Catherine (2010), "Development as Buen Vivir. Institutional arrangements and [de]colonial entanglements", *Development*, 53(1), pp. 15-20.

**DEL DISCURSO A LA PRÁCTICA:
LA SIMIENTE DE UNA
RACIONALIDAD LIBERADORA
Y SOLIDARIA**

CAPÍTULO 6

COMUNALIDAD Y GESTIÓN SOCIAL DE LOS RECURSOS NATURALES EN LA SIERRA NORTE DE OAXACA

*José Gasca Zamora**

El aprovechamiento comunitario de recursos naturales ha sido una opción productiva en varias localidades del estado de Oaxaca, México, en los últimos treinta años. Algunos casos representativos se localizan en la denominada Sierra Norte. Se trata de municipios de origen indígena y tradición mestiza que emprendieron formas colectivas de aprovechamiento de sus territorios forestales desde principios de la década de los ochenta del siglo XX, momento en que culminó el régimen de concesiones gubernamentales que habían provocado en estos territorios un proceso extractivo de recursos maderables a gran escala por parte de empresas públicas y privadas.

La creación de empresas forestales de carácter comunal ocurrió gracias a dos elementos clave: primero, el patrimonio natural

* Doctor en Geografía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador titular del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son desarrollo regional y análisis de políticas públicas territoriales y regionales. Correo electrónico: <jgasca@servidor.unam.mx>.

para la producción y reproducción fundada en los derechos de propiedad social de la tierra y los bosques planteó la posibilidad de generar acuerdos para impulsar nuevas capacidades productivas; en segundo lugar, el sistema de usos y costumbres de los pueblos indígenas oaxaqueños ha determinado que el trabajo adquiriera un significado de bien social por medio del denominado *tequio*, y el desempeño de cargos que realizan los miembros de la comunidad, lo que eventualmente fortaleció lógicas de trabajo cooperativo y solidario, pero también arreglos para la gestión de recursos de uso común y formas de gobernanza basados en espacios amplios de participación y decisión ciudadana.

La creación de espacios productivos comunales implicó la movilización de recursos productivos y el desarrollo de capacidades organizativas a una escala distinta de las pequeñas economías campesinas. Por ello, además de la silvicultura, varias comunidades incursionaron en el aprovechamiento de recursos no maderables, lo que conllevó a un proceso de diversificación productiva. A partir de lo anterior, algunos municipios de la región encontraron nuevos ejes articuladores del tejido social y mayores ventajas para potenciar sus recursos productivos.

Así, en este capítulo se analiza la emergencia de dichas prácticas productivas y los factores que hacen posible su funcionamiento. De manera particular, interesa destacar los procesos que explican la lógica del trabajo cooperativo, las estrategias de reciprocidad y la gestión social de recursos. Desde estas prácticas se indaga cómo contribuyen a la construcción de una racionalidad ecológica no convencional. El eje de interpretación gira en torno a una propuesta denominada *comunalidad*, considerada como una subjetividad y una praxis que ancestralmente se viene construyendo en territorios de origen indígena y se caracteriza por generar un orden alterno en las formas organizativas colectivas, lo cual ha posibilitado la construcción de espacios distintos o, por lo menos, alejados de las lógicas de explotación del trabajo y la naturaleza, apropiación privada del excedente e intercambio desigual que ocurren en las relaciones capitalistas. Desde esta perspectiva se podrán advertir elementos comunes para un

diálogo con la propuesta del Buen Vivir, tal y como ocurre en un buen número de pueblos mesoamericanos que históricamente poseen patrimonios naturales y territorios comunitarios.

LA RESISTENCIA DE LAS COMUNIDADES FRENTE AL EXTRACTIVISMO FORESTAL

Si bien durante la colonia proliferaron varios enclaves mineros que comenzaron a alterar el medio ecológico de la Sierra Norte de Oaxaca, fue durante las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo xx, cuando comenzaron a operar empresas privadas para extraer recursos forestales a mayor escala, bajo contratos rentistas de aprovechamiento. A partir de entonces la extracción de recursos forestales fue un proceso que se fue expandiendo expandió en esta y otras regiones de Oaxaca y el país.

La Ley Forestal de 1940 formalizó la explotación de las áreas de bosque comunal y ejidal por medio de permisos exclusivos de extracción forestal para agentes privados y paraestatales mediante la figura de unidad industrial de aprovechamiento forestal [Merino y Segura, 2007; Fuente y Barkin, 2011].¹ Las concesiones que favorecieron la privatización y estatización de la propiedad social de los bosques fueron posibles gracias a la promesa de otorgar una renta o “derecho de monte” a las comunidades, aunque dichos recursos quedaban en un fondo de difícil recuperación controlado por el gobierno federal. De manera adicional, el modelo de explotación industrial de los recursos forestales se justificó con la idea de que las comunidades campesinas no eran capaces de responder a una práctica de esta magnitud y naturaleza; en consecuencia, a finales de los años cuarenta se establece la veda en la Sierra Norte y a las comunidades se les prohibió la extracción de madera. La concesión más importante en la Sierra Norte de Oaxaca se otorgó en 1956 a la empresa canadiense

¹ Solo en el caso de Oaxaca, entre 1941 y 1978 se concesionaron alrededor de 3.4 millones de hectáreas de bosques comunales [Chapela, 2007].

Fábricas de Papel Tuxtepec para explotar poco más de 252 000 hectáreas durante 25 años.

El incumplimiento de los contratos con las comunidades y la ausencia del derecho de “pago de monte”, aunados a las demandas laborales y de mejora en las condiciones de trabajo, provocaron la cohesión de distintas comunidades para crear un frente y realizar una serie de movilizaciones como paros y huelgas en la Sierra Norte y la Sierra Sur de Oaxaca. Estas acciones de resistencia, aunadas a la culminación de la concesión de explotación forestal a principios de la década de los ochenta del siglo xx, fueron factores de movilización social en defensa de los recursos forestales comunales y la derogación de las concesiones privadas y paraestatales.

Es en este contexto que en la Sierra Norte se formó la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y el Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij) y de manera simultánea se impulsó un proyecto para formar empresas forestales comunitarias por parte de la Dirección General de Desarrollo Forestal del Distrito Federal. La defensa legal de las comunidades puso fin a las concesiones en 1983. A partir de ese momento se dieron los primeros pasos en la creación de empresas forestales comunales (EFC).

La empresa comunal, como una alternativa a la modalidad estatal y a la privatizadora de aprovechamiento de los recursos forestales, solo fue posible gracias al desarrollo de distintas estrategias asociativas que permitirían a las comunidades apropiarse de los procesos productivos mediante el acceso a mecanismos de capacitación técnica y administrativa. Por ello tuvo lugar la creación de empresas de asesoría técnica en la región como la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca y organizaciones como la Unión de Comunidades Zapotecas y Chinantecas (Uzachi). De acuerdo con López-Arzola [2007] dichas instancias facilitaron los procesos de manejo forestal, lo que a la larga coadyuvó la consolidación de proyectos autogestivos y al empoderamiento de las estructuras de gobierno comunitario. Otro reto importante de las nacientes EFC fue cómo afianzar la organización

administrativa y la gestión por medio de estructuras comunales tradicionales, pues estos emprendimientos productivos tenían una complejidad muy superior al de las pequeñas economías campesinas.

A tres décadas de la creación de las primeras EFC en la Sierra Norte de Oaxaca, estas han representado para algunas comunidades el eje articulador que coadyuvó a armonizar las formas de gobierno comunales, generar mayores empleos, mejorar las condiciones de bienestar de las comunidades y optimizar prácticas en el uso de los recursos naturales desde la perspectiva ambiental. Por otra parte, en algunos casos, las EFC también han tenido dificultades para consolidar sus estructuras organizativas y de gestión, mientras que distintas comunidades de la región, aun contando con áreas potenciales de bosques, no han sido capaces de desarrollar estrategias organizativas que les permitan emprender alguna modalidad similar de aprovechamiento forestal.

Lo anterior revela que si bien la EFC tiene mayores ventajas y beneficios, no ha sido un modelo productivo que se haya extendido por todos los municipios de la región que cuentan con recursos forestales; no obstante, su emergencia y permanencia en ciertos nichos territoriales representa un referente en términos de la diferenciación de productores y de comunidades forestales a partir de los distintos niveles y capacidades de organización socioproductiva, uso racional y diversificado de sus territorios y beneficios sociales. Desde esta perspectiva resulta importante indagar sobre cuáles serían en todo caso los factores que en el transcurso del tiempo inciden en un desempeño favorable y generan ciertas condiciones de estabilidad de la empresa comunitaria.

RECIPROCIDAD Y PRÁCTICAS COMUNALES DE APROVECHAMIENTO DE RECURSOS NATURALES

La emergencia y evolución de grupos sociales que se distinguen por tener lógicas asociativas ha sido explicada desde diversas perspectivas como la teoría de la acción colectiva y el institucionalismo,

así como la categoría de capital social. La preocupación central de estos enfoques reside en explicar por qué determinados miembros de una sociedad tienden a obtener mayores ventajas si emprenden formas asociativas, grupales o de acción colectiva, en lugar de aquellos que se distinguen por prácticas individuales o egoístas. En este sentido, se sugieren distintas rutas y se identifican elementos variados que operan tanto en las prácticas asociativas de los actores como en el plano de los procesos que permiten regularlas.

Para el caso de grupos sociales cuyos intereses giran alrededor del uso de recursos comunes, una alternativa fue planteada por la recién desaparecida Elinor Ostrom, quien desarrolló uno de los trabajos más influyentes para explicar los factores que generan viabilidad y estabilidad para los grupos sociales que tienen acceso a recursos compartidos. En su trabajo clásico, *El gobierno de los bienes comunes*, Ostrom [2011] considera que las comunidades son sujetos potencialmente capaces de llegar a consensos para construir acuerdos y definir reglas para el uso de recursos comunes y asumirlas con la intención de hacer viable el uso sostenido y la permanencia de esos recursos en el largo plazo. Desde esta perspectiva, se considera que la propiedad comunitaria, a diferencia de la propiedad privada o paraestatal, permite enfrentar de manera más adecuada los retos que se derivan de la dificultad de exclusión y alta rivalidad de los recursos comunes, ya que abre la posibilidad de incluir a los usuarios potenciales en la definición, observancia y monitoreo de las reglas de apropiación y provisión orientadas hacia el uso sostenible de los recursos. Concluye que los contratos vinculantes son los elementos clave para desarrollar estrategias de cooperación por medio de formas o arreglos institucionales autorregulados, en los cuales las comunidades han instituido prácticas comunales que han permitido la preservación de recursos comunes y han evitado el colapso ecológico.

Si bien los arreglos institucionales son un factor importante en la regulación y estabilidad de los grupos sociales y sus prácticas de aprovechamiento de recursos comunes, estos factores no

surgen de manera espontánea, pues subyacen condicionantes de orden histórico, cultural y espacial que deben tomarse en cuenta para entender el origen, funcionamiento y evolución de las organizaciones comunitarias. Así, aunque la emergencia de proyectos colectivos puede ser propiciada por ciertos eventos exógenos y/o coyunturales, lo cierto es que los hábitos, las rutinas e incluso los sistemas de normas vigentes están enraizados en trayectorias históricas y, por tanto, en una cultura y praxis social preexistente. Otro aspecto es el contexto espacial en que tienen lugar las prácticas sociales y productivas como las que estudiamos, en tanto que son producto de una cultura regional, operan mecanismos subjetivos que mediatizan formas específicas de valoración de la naturaleza y del trabajo, lo que eventualmente moldea las relaciones de producción y evidentemente los procesos de apropiación del territorio, uso y usufructo de los recursos. Por último, la emergencia de formas de asociación a escala empresarial para la gestión de recursos naturales proviene de un proceso evolutivo y adaptativo de las organizaciones y sus sistemas de normas que han permitido innovar, generar aprendizajes y reconstituir nuevas relaciones sociales y prácticas materiales con efectos variados sobre la vida comunitaria y los territorios donde se llevan a cabo.

La emergencia de sujetos con cultura, historicidad y territorialidad propia, capaces de generar sentidos, significados y funcionalidades a los sistemas productivos, y la interacción social en contextos rurales como el que se estudia han sido explicadas por medio de la perspectiva de la *comunalidad*. Desde esta categoría tiene lugar un fructífero debate para abordar la cultura, la praxis y la autonomía comunitaria, especialmente en algunos ámbitos territoriales como el de Oaxaca. Dicha propuesta es tratada en los trabajos de Díaz [2007], Martínez [2003, 2010], Rendón [2003] y Maldonado [2002].

De acuerdo con Rendón [2003], la *comunalidad* opera sobre cuatro planos: el territorio comunal que refiere el uso y defensa del espacio colectivo, aunque también incorpora un sentido cultural indígena de valoración de la naturaleza; el trabajo comunal que implica relaciones de ayuda mutua interfamiliar y comunita-

ria por medio del *tequio* como trabajo gratuito para obras en beneficio del pueblo; el poder comunal que considera la participación en las asambleas, como órganos máximos de decisión, y el desempeño de los diversos cargos cívicos, que forman parte de su sistema de gobierno; y, por último, el disfrute comunal que implica la participación en las fiestas y su patrocinio.

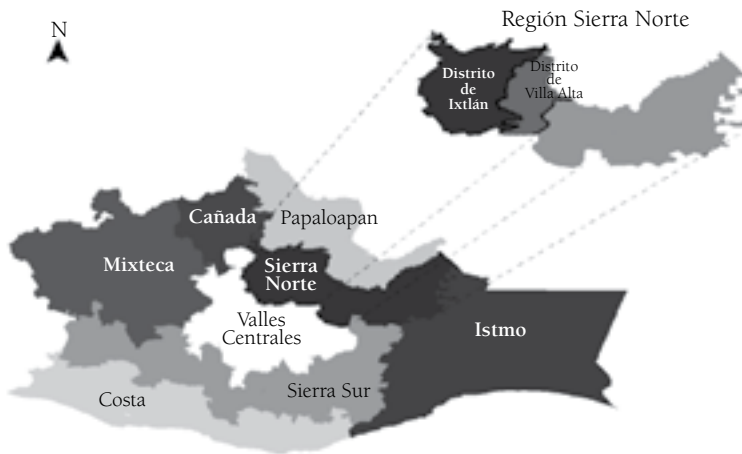
A partir de este marco de análisis documentamos en el siguiente punto los aspectos que pueden ampliar el entendimiento de los espacios productivos comunitarios en el contexto espacial de análisis, subrayando tres vertientes que desempeñan un rol importante en la estructuración y funcionamiento de esta modalidad productiva y socio-organizativa: gestión social productiva, racionalidad socio-ambiental y trabajo cooperativo y prácticas de reciprocidad.

LAS CLAVES DE LA GESTIÓN COMUNAL DE RECURSOS NATURALES

Para fines de localización de los casos de estudio, fisiográficamente se ubican en la Sierra Norte y administrativamente en el distrito de Ixtlán (véase figura 1). Los casos comprenden seis municipios con una proporción importante de población de ascendencia indígena zapoteca pero también de población mestiza: Santa Catarina Ixtepeji, Capulálpam de Méndez, Ixtlán de Juárez y una alianza intermunicipal autodenominada Pueblos Mancomunados que incluye los municipios de San Miguel Amatlán, Santa Catarina Lachatao y Santa María Yavesía (véase figura 2). En todas las comunidades referidas el eje productivo más importante es el aprovechamiento forestal; no obstante, una diferencia entre las empresas de este conjunto de municipios ha sido la capacidad de integrar la cadena productiva de la madera; además, en los casos de Ixtlán y Pueblos Mancomunados han incursionado en el eslabón de la transformación de materia prima por medio de empresas de fabricación de muebles.

Fuente: Elaboración propia.

Figura 1. División regional de Oaxaca y ubicación de la Sierra Norte



Fuente: Elaboración propia.

Figura 2. Municipios de la zona de estudio en el distrito de Ixtlán



Fuente: Elaboración propia.

Todas las comunidades estudiadas también han desarrollado estrategias para proteger los múltiples valores del bosque por medio de actividades complementarias, como el ecoturismo comunitario, el envasado de agua y la recolección de resina. Por otra parte, han proliferado empresas de otra naturaleza, que parecen haber encontrado un nicho importante en el mercado regional, como una empresa gasolinera en Ixtlán, una empresa deshidratadora de frutas de Pueblos Mancomunados, una empresa de materiales pétreos en Capulálpam e incluso empresas de carácter minero de aprovechamiento de metales que actualmente no tienen operaciones (véase cuadro 1).

Cuadro 1. Empresas comunales en la zona de estudio

Municipio	Superficie territorio comunal (hectáreas)	Empresas comunales	Número de comuneros
Ixtlán de Juárez	19 310	Unidad de Aprovechamiento Forestal, Agropecuaria y de Servicios Empresa de ecoturismo comunal “Shiaa-Rua-via” Gasolinera comunitaria Fideicomiso de Inversión y Administración	691
Capulálpam de Méndez	3 843	Unidad Económica Especializada Comunal Forestal “San Mateo” Capulálpam, SSS (planta trituradora de agregados pétreos y procesamiento de grava) Unión de Comunidades Zapotecas y Chinantecas (Uzachi) (servicios técnicos forestales) Turismo ecológico comunitario Capulálpam Mágico, S. de R.L. Planta purificadora de agua Anda Gagüi	347
Santa Catarina Ixtepeji	21 107	Unidad Productora de Materia Prima Forestal Empresa de ecoturismo Purificadora de Agua Latzillela Destiladora de Resina y Derivados Ixtepeji, SSS	735

Pueblos Mancomunados (Santa Catarina Lachatao, San Miguel Amatlán y Santa María Yavesía)	29 430	Unidad de Aprovechamiento Forestal de Pueblos Mancomunados (UPAF) Unidad de producción socioeconómica comunal para el aprovechamiento de sus recursos minerales no renovables "Pueblos Mancomunados" Envasadora y empacadora de Pueblos Mancomunados, SSS Expediciones Sierra Norte, A.C. Envasadora y empacadora de agua Inda Pura. S. de R. L.	1901
--	--------	--	------

Fuente: Elaboración propia a partir de estatutos comunales e investigación de campo.

Gestión comunitaria

La base de la gestión comunitaria de recursos naturales está estructurada por medio de un marco de acuerdos y normas establecidas en cada comunidad, que se inscribe en el sistema de usos y costumbres y se institucionaliza por medio de estatutos comunales. El sistema de cargos y la organización de sus instancias de gobierno están enraizados en la tradición indígena oaxaqueña y definen formas de organización social y política heterodoxas que prevalecen hasta la actualidad.²

El poder comunal (también definido como comunalicracia por Martínez) se desarrolla en instancias de deliberación, decisión y ejecución comunitarias, teniendo con la asamblea general como su máxima autoridad.³ Le siguen los consejos de ancianos,

² Hoy día, de los 570 municipios de Oaxaca, 418 se rigen por usos y costumbres, es decir en cerca de 80% de los municipios la designación de autoridades cada tres años pasa por el sistema de cargos que van recorriendo en forma ascendentes los propios ciudadanos de cada comunidad [Bailón, 1999]. Por otra parte, cabe destacar que la Ley Indígena de Oaxaca, en su artículo 29, establece que el estado de Oaxaca reconoce la validez de las normas internas de los pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de la relación familiar, la vida civil, la organización de la vida comunitaria y en general de la prevención y solución de conflictos dentro de cada comunidad.

³ La asamblea puede ser de ciudadanos o comuneros según sea el caso; si es un asunto que tiene relación con el territorio y los recursos será asamblea de comuneros, si es un asunto de carácter civil será de ciudadanos. A la asamblea de ciudadanos, como la organización civil de primera importancia en el pueblo, pertenecen los hombres desde los

caracterizados como espacios de consulta y opinión. Cada año, la asamblea elige a un grupo de ciudadanos que servirán como autoridades municipales o miembros de los múltiples comités civiles para el siguiente año (comité de agua potable, escuelas, de la carretera, de la fiesta patronal, etc.).

Desde la perspectiva organizacional de los espacios productivos y sus órganos empresariales se sigue una lógica, sin embargo, lo que distingue esta modalidad es la existencia de un amplio espacio para establecer acuerdos, tomar decisiones y rendir cuentas por medio de la propia asamblea general de comuneros; en ella participan todos los ciudadanos reconocidos por la comunidad con derecho a voz y voto. La conducción, administración y gestión de las empresas recaen por lo general en el Comisariado de Bienes Comunales (CBC). Esta instancia casi siempre está integrada por un presidente, un secretario y un tesorero, que son elegidos por la propia asamblea con una duración de tres años. En todos los casos el CBC centraliza el control financiero de las empresas, especialmente de las forestales, pero delega funciones de administración y operación a comités coordinadores en empresas de ecoturismo, envasado de agua, etc., teniendo en algunos casos relativa autonomía de gestión. En los casos de Ixtlán, Ixtepejil y Capulálpam, el CBC se auxilia de un órgano consultor denominado *consejo de administración*, mismo que puede estar integrado por las propias autoridades comunales y municipales, así como los coordinadores de cada empresa. En este espacio se discuten políticas y se elaboran planes, proyectos y propuestas sobre el funcionamiento y desempeño de las empresas, mismas que son llevadas a las asambleas comunales para su discusión y, en su caso, aprobación.

16 o 18 años hasta los 60 años de edad (en algunas comunidades, las mujeres también forman parte de esta organización). Los adultos de más de 60 años pueden pasar, de acuerdo con su trayectoria y compromiso con la comunidad, a una instancia de consulta de los “mayores” o “caracterizados”, pero ya no participan directamente en la toma de decisiones. Esto permite recuperar y considerar sus experiencias de vida y saberes. Aunque cada vez más se abren espacios de participación femenina, es preeminente el género masculino en la dirección de la vida comunitaria.

Además de ello, existen grupos auxiliares que desempeñan funciones consultivas también honorarias (grupos de caracterizados, comisiones asesoras, etc.) con el fin de generar mejores criterios para tomar decisiones y constituir órganos de vigilancia, lo cual los ubica como instancias de control y transparencia en el uso de los recursos. Con ello se acotan de alguna manera las decisiones individuales y las prácticas no éticas por parte de los grupos de conducción y gestión. No obstante lo anterior, la diferencia cualitativa de las cuatro organizaciones comunitarias ha sido la capacidad de adaptación y flexibilización de sus propios marcos normativos. En la medida en que las empresas evolucionan y se insertan cada vez con mayor fuerza en los mercados, comienzan a aparecer nuevos criterios de eficiencia y productividad que alteran el sentido original del trabajo comunal y los mecanismos de gestión. Así, por ejemplo, debido a que la rotación de cargos ha sido en ciertos casos un obstáculo para el desempeño de las empresas, algunas comunidades han creado estructuras empresariales gerenciales, profesionalizadas y semiautónomas, sin límite de tiempo en los puestos de conducción, administración y asesoría; ello ocurre por ejemplo en las empresas forestales de Pueblos Mancomunados y de Ixtlán de Juárez.

RACIONALIDAD SOCIOAMBIENTAL

Si bien las formas de propiedad de la tierra y los bosques de la región de estudio son condiciones importantes para el desarrollo de una economía menos depredadora de los recursos, es importante identificar cómo es que desde estas prácticas productivas se han incorporado criterios de uso racional de los recursos, conservación ambiental y mantenimiento del patrimonio natural a largo plazo.

A diferencia de los aprovechamientos privados y paraestatales del bosque, la silvicultura comunitaria resulta una opción que se acerca a un modelo de sustentabilidad en la escala regional, debido al menor impacto de esta modalidad de producción. Ello

se explicaría en parte porque las comunidades no participan en esquemas extractivos que llevan necesariamente a la sobreexplotación, dado que no se basan en procesos de captura de rentas ni en formas ampliadas de reproducción del capital.

Para corroborar lo anterior, en un estudio realizado por Chapela y Lara [1995] se comparó en algunos municipios de la región la intensidad de tala de acuerdo con distintos momentos en que prevaleció una cierta modalidad productiva. El resultado fue que la empresa privada de origen trasnacional realizó una extracción de madera de 250 m³ por hectárea, la empresa paraestatal lo hizo en 140 m³ por hectárea, mientras que la empresa comunal lo realizó en 91 m³ por hectárea. Esto significa que la silvicultura privada tiene una intensidad de más del doble que la comunitaria, mientras que la paraestatal es mayor en 60 por ciento.

En todos los casos estudiados, las formas de aprovechamiento forestal se establecen en función de acuerdos tomados en asambleas y de planes de manejo de 10 años, estos últimos en función de los tiempos y cuotas que establece la legislación federal en la materia y las autorizaciones de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales. Debido a lo extenso de los territorios forestales comunales de los municipios estudiados, se considera que aunque se extraen las cuotas autorizadas en el plan de manejo, la intensidad de la corta y la extracción son de bajo impacto, tienen mayores y mejores áreas de cubiertas forestales y adicionalmente se llevan a cabo prácticas de control de incendios y ordenamientos territoriales comunitarios. Este último aspecto resulta relevante porque, por ejemplo, las comunidades de Capulálpam de Méndez e Ixtlán de Juárez, a partir de este instrumento han podido generar nuevos proyectos para un uso diversificado de su territorio, elaborar programas operativos para el aprovechamiento anual, delimitar las zonas de aprovechamiento, conservación y restauración, así como regular los cambios de uso del suelo, especialmente por presión a la expansión de la frontera agrícola, el crecimiento del casco urbano de las comunidades y el surgimiento de nuevos asentamientos humanos.

Asimismo, comunidades como Ixtlán e Itepeji también se han incorporado al proceso de certificación sustentable de los aprovechamientos forestales según las normas nacionales y las establecidas por el Consejo de Manejo Forestal (Forest Stewardship Council) de SmartWood y el Consejo Civil Mexicano de Manejo de Silvicultura Sustentable (CCMMSS).⁴ Ello genera un marco adicional sobre el que se adoptan normas ambientales y criterios sociales y económicos que regulan la actividad silvícola.

Por otra parte, la pluriactividad y multifuncionalidad del territorio es considerada también una estrategia de conservación, en tanto opciones productivas no maderables dentro de los territorios boscosos cumplen una importante función ambiental por el cuidado y la preservación que implican a partir de la valoración paisajística y servicios ambientales que desempeñan los bosques, como filtración de agua, mantenimiento de la biodiversidad y captura de carbono.

Uno de los rasgos más importantes de las estrategias de conservación de los bosques comunitarios y de regulación del aprovechamiento de recursos ha sido la capacidad para establecer un sistema de arreglos institucionales que también han sido considerados de manera formal en los propios estatutos comunales. Mediante esto, se han establecido acuerdos, directrices o normas consensuadas que permiten mediar el uso y usufructo colectivo de los recursos, así como mecanismos de sanción.⁵

No obstante la importancia de este marco regulatorio, ha tenido lugar en los últimos años un serio conflicto por uso de

⁴ Las prácticas sustentables incluyen normas de monitoreo, impacto ambiental, derechos y responsabilidades de tenencia y uso, planeación del manejo, relaciones comunitarias y derechos de los trabajadores, factibilidad económica y empresarial y operación forestal. Para mayor detalle sobre estas normas consúltese la página web del Consejo Civil Mexicano de Silvicultura Sustentable: <<http://www.ccmmss.org.mx>>.

⁵ El estatuto de Pueblos Mancomunados señala dentro de las obligaciones de los comuneros (artículo 9) obligaciones como la vigilancia y conservación de recursos naturales, la defensa activa y la conservación del territorio comunal y los recursos naturales y manantiales de agua; asimismo, establece sanciones y pérdida del estatus de comunero (artículo 13) cuando se incurre en extracciones ilegales, se caza o trafica con especies animales o vegetales [Comisariado de Bienes Comunales-Pueblos Mancomunados, 2002].

recursos en los denominados Pueblos Mancomunados, debido a problemas de veda de sus bosques por razones sanitarias. Ello ha derivado en un proceso de tensión intracomunitario debido a la competencia por extraer árboles no autorizados con problemas de plaga y a la necesidad de abrir áreas para nuevos aprovechamientos de recursos maderables de los municipios o áreas que originalmente se habían mantenido como reservas o bajo el control de la jurisdicción de cada municipio.

TRABAJO COOPERATIVO Y RECIPROCIDAD

Como ya hemos señalado, en las comunidades estudiadas las relaciones sociales son mediadas por distintos elementos que provienen de una cultura regional indígena ancestral. Aunque estos territorios siguen estando insertos de distinta manera y en mayor o menor grado en los circuitos de mercado, prevalece una profunda cultura del apoyo mutuo que se concreta mediante formas de trabajo no asalariado, lo cual resulta fundamental en la reproducción familiar y comunitaria. Esta resignificación del trabajo opera en dos niveles: uno en el plano de la reciprocidad y otro en el campo de la solidaridad.

El trabajo es uno de los elementos centrales que articula buena parte de las prácticas comunitarias, en este sentido Martínez [1995] ubica el trabajo en distintas formas y ámbitos de la vida comunitaria, que van desde el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (*el tequio*) y el trabajo para el goce (la fiesta).⁶

⁶ La clave del trabajo cooperativo y solidario se ubica en una ética del don, que está integrada a la esfera de la cultura indígena. En su *Ensayo sobre el don*, Mauss nos aclara este sentido de economía y solidaridad social al identificar la reciprocidad como principio regidor de las relaciones institucionales formales e informales en el ámbito de la comunidad. En las sociedades premercantiles (y en menor grado en las relativamente alejadas del ámbito del mercado) operan sistemas de intercambio basados en obsequios (objetos, ayuda, favores). En estos sistemas no mercantiles de intercambio, la compensación por un favor, un préstamo o un “regalo” es obligatoria, pero no de manera inmediata

Dentro de las estrategias productivas se pueden identificar distintos niveles de reciprocidad y solidaridad que ocurren por la vía del *tequio*, el sistema de cargos y los mecanismos para redistribuir los excedentes generados. El *tequio* es la *faena* o labor que cada ciudadano otorga a la comunidad una o dos veces al mes. Es el trabajo que permite la realización de obras de carácter general para el mantenimiento de escuelas, caminos, clínicas de salud, sistemas de abastecimiento de agua, etc. El *tequio* es programado por lo general por las autoridades municipales, aunque las comunales también establecen acuerdos y asumen responsabilidades en este renglón. Cabe señalar que varias actividades derivadas del *tequio* sirven directa e indirectamente para el fortalecimiento de la actividad productiva y empresarial comunitaria, lo cual va manteniendo y reforzando constantemente lógicas de trabajo cooperativo y solidario.

En segundo lugar, el sistema de cargos también contribuye a reafirmar mecanismos de trabajo solidario. La aportación de trabajo hacia la comunidad se estructura bajo un sistema ascendente de compromiso cívico, desde los puestos más simples hasta los de mayor responsabilidad, incluyendo los relativos al ámbito de la economía comunitaria.⁷ Los cargos son obligatorios y por lo general no son retribuidos; en por consecuencia representa un sacrificio para la economía familiar, pero conllevan implícito un estatus de prestigio que aumenta en la medida que el ciudadano asciende en la jerarquía, adquiriendo puestos de mayor importancia.

ni siempre de equivalencia precisa, a diferencia de las transacciones mercantiles [Durstun, 2000].

⁷ De acuerdo con Velásquez [citado por Maldonado, 2002] existen siete tipos de cargos: los de ayuntamiento (presidente municipal, agentes, secretario, síndico, regidores, comandante de policía, topiles –policías–); los de administración de justicia (alcalde y suplentes, secretario); los agrarios (comisariados, consejo de vigilancia, jefes de unidades de aprovechamiento, etc.); los religiosos (mayordomo, fiscales, sacristanes, mayor de iglesia, campanero, madrinan, etc.); los de gestión para el desarrollo (comités de salud, de la tienda comunitaria, de agua potable, etc.); los de intermediación (*tiquitlato*, embajador, etc.); y los de festividades (junta patriótica, comités de festejos cívicos, etc.); además están los consejos de ancianos o caracterizados. Como servicio exento de cargo están los músicos.

En el caso de las empresas comunales se detectó la existencia de tres modalidades de trabajo: a) solidario (no asalariado) bajo el sistema de cargos que se ubica en los puestos de conducción de las empresas forestales (comisariados de bienes comunales, caracterizados y órganos consultores y asesores) definidos bajo designación con temporalidades diversas, generalmente de tres años en el caso de los CBC y órganos de consulta y asesoría, y sin límite para los grupos de caracterizados; b) parcialmente asalariado, en puestos operativos y de coordinación de empresas abocadas a productos no maderables; y c) asalariado, en el nivel de trabajadores operativos de la mayoría de las empresas forestales, ecoturísticas y de envasado de agua, y en los puestos de dirección y administración en los casos de Ixtlán de Juárez y Pueblos Mancomunados.

Cabe señalar que la propia racionalidad social de la empresa comunal en la mayoría de los casos promueve procesos de redistribución del excedente. Las empresas comunales, especialmente las forestales, generan ingresos y utilidades importantes al año, y en las asambleas se discute el destino de estos. En algunas comunidades como Capulálpam e Ixtepeji se tiene la percepción de que las empresas son fuente de empleo y reparto de ingresos, más que un negocio que deba manejarse con principios de rentabilidad económica.

En general, una parte importante de los ingresos se destina al pago de gastos de operación, servicios técnicos y remuneraciones parciales. Las utilidades no suelen ser altas y son repartidas entre los comuneros que han adquirido derechos y cumplido con sus cargos y servicios a la comunidad. Otra cantidad se destina a inversiones de obra social (infraestructura, celebraciones religiosas y cívicas, etc.) y en pocos casos se reinvierten en la empresa o se aplican a planes de conservación y manejo del bosque. Si bien representan instancias importantes para crear empleos, distribuir ingresos y generar obra social en las comunidades, no han resuelto del todo los problemas de bienestar, ya que en algunas localidades de los municipios estudiados persisten procesos migratorios. Pese a ello, las comunidades forestales con empresas

comunitarias gozan de una posición relativamente mejor en términos de sus indicadores de bienestar si se comparan con las comunidades de la región que han preferido apostar a estrategias rentistas o de producción de materia prima.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino Moreschi, Alejandra (2010), “La generación de la ‘emergencia indígena’ y el comunismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización”, en Cuadernos del Sur, *Revista de Ciencias Sociales*, año 15, núm. 29, julio-diciembre.
- Bailón C., Moisés Jaime (1999), *Pueblos indios, elites y territorio. Sistemas de dominio regional en el sur de México: una historia política de Oaxaca*, México, El Colegio de México.
- Chapela, Francisco (2007), “El manejo forestal comunitario indígena en la Sierra Juárez de Oaxaca” en *Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Instituto de Geografía, UNAM, Consejo Mexicano de Silvicultura Sustentable y Florida International University.
- Chapela, Francisco y Yolanda Lara (1995), *El papel de las comunidades campesinas en la conservación de los bosques*, Cuadernos para una silvicultura sostenible. Serie Sociedad y Política (1), México, Consejo Civil para la Silvicultura Sostenible.
- Comisariado de Bienes Comunales-Capulálpam de Méndez (s/f), *Reglamento de Capulálpam de Méndez. Estatuto comunal*, Oaxaca, inédito.
- Comisariado de Bienes Comunales-Pueblos Mancomunados (2002), *Reglamento de “Pueblos Mancomunados” de Lachatao, Amatlán, Yavesia y Anexos*, San Miguel Amatlán, Oaxaca, inédito.
- Díaz, Floriberto (2007), “Comunalidad” en Sofía Robles Hernández, y Rafael Cardoso (comps.), *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Floriberto Díaz*, México, Programa México Nacional Multicultural, UNAM.

- Durston, John (2000), *¿Qué es el capital social comunitario?*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Fuente C., Mario E. y David Barkin (2011), "Concesiones forestales, exclusión y sustentabilidad. Lecciones desde las comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca", en *Desacatos*, núm. 37, México, Ciesas.
- Gasca Zamora, José, Gustavo López *et al.* (2010), *La gestión comunitaria de los recursos naturales y el ecoturismo en la Sierra Norte de Oaxaca*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- López-Arzola, Rodolfo (2007), "El empoderamiento del manejo forestal comunitario en Oaxaca. La Unión de Comunidades Forestales y Ejidos de Oaxaca, 1985-1996" en David Bray, Leticia Merino y Deborah Barry (comps.), *Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Instituto de Geografía, UNAM, Consejo Mexicano de Silvicultura Sustentable y Florida International University.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2002), *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, México, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.
- Martínez Luna, Jaime [1995], "¿Es la comunidad nuestra identidad?", *La Jornada*, Suplemento Ojarasca, núm. 42-43, marzo-abril, México, pp. 34-38.
- (2003), *Comunalidad y desarrollo*, México, Conaculta, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C.
- (2010), *Eso que llaman comunalidad* (colección Diálogos Pueblos Originarios de Oaxaca, serie: Veredas), Oaxaca, México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Conaculta.
- Merino, Leticia y Gerardo Segura (2007), "Las políticas forestales y de conservación y sus impactos en las comunidades forestales en México" en David Barton Bray y Leticia Merino

- Pérez (eds.), *Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Instituto de Geografía, UNAM, Consejo Mexicano de Silvicultura Sustentable y Florida International University.
- Ostrom, Elinor (2011), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, CRIM-UNAM-Fondo de Cultura Económica.
- Rendón M., Juan José (2003), *Comunalidad: modo de vida de los pueblos indios*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

CAPÍTULO 7

COMUNIDADES CAMPESINAS EN CAMINO: UNA APUESTA INDÍGENA CAMPESINA PARA DESARROLLAR UNA ECONOMÍA SOLIDARIA Y FRATERNA ENTRE LOS HOMBRES Y CON LA TIERRA

*Bartolomé Contreras, Enrique Zárate,
Gerardo Pacheco, Sergio Vásquez,
Rosendo Montiel y Leónides Oliva**

ANTECEDENTES DE COMUNIDADES CAMPESINAS EN CAMINO

Comunidades Campesinas en Camino (ccc) está integrada por indígenas campesinos y campesinas, chontales, mixtecos, ikoots, mixes y zapotecas de las regiones Istmo y Sierra Sur del estado de Oaxaca que desde hace más de 15 años iniciamos como una sociedad de solidaridad social (sss). Nuestra motivación para conformarnos como organización fue la situación de pobreza de nuestras comunidades, el deterioro de nuestra Madre

* Lo que nos ha motivado a escribir a título colectivo es presentar la experiencia e historia de CCC, a partir de nuestras voces. Agradecemos el apoyo que se nos dio en la redacción de este capítulo.

Tierra, así como una estructura política y económica de injusticia que impera hasta la fecha en nuestra región, algo que no deja de preocuparnos dado que siguen creciendo de manera alarmante la extrema miseria y la exclusión.

En este contexto, nuestra organización, alentada por el evangelio de Jesús, propone una opción radical y absoluta por la vida; por ello, impulsamos proyectos productivos con el principal objetivo de mejorar la tierra, crear una agricultura ecológica que permita mejorar nuestra casa, comida, participación, medio ambiente y una vida más digna para todos los que participamos en este importante caminar. Todos los socios buscamos salvar la vida amenazada de los pobres y excluidos y salvar la vida de la naturaleza. Actualmente, nuestra propuesta es seguir fortaleciendo proyectos sustentables y lograr un mercado ético que tome en cuenta a los pobres.

En los años noventa, con el apoyo de la Diócesis de Tehuantepec, Oaxaca, empezamos a hacer un análisis de la realidad, y por medio del método *ver, pensar y actuar* nos dimos cuenta que los intermediarios comerciales nos mantenían en el rezago total. Se inició entonces el establecimiento de un sistema de abasto rural dirigido a la población de escasos recursos y se instalaron tiendas comunitarias dedicadas tanto a la distribución de artículos de consumo básico como al intercambio de los productos agropecuarios de las diferentes zonas de la región. Este sistema cuenta a la fecha con una red de tiendas en una amplia zona geográfica que cubre 18 municipios; y además de los beneficios que ha reportado a las familias atendidas, resultó ser un gran incentivo para desarrollar en forma organizada diversas actividades productivas. Nuestro interés de organizarnos se refirió inicialmente a la búsqueda de canales de comercialización propios, eliminando en lo posible la desigual participación de los intermediarios.

Con base en los buenos resultados de la experiencia de tiendas de abasto, en octubre de 1995, 45 campesinos participantes de esa iniciativa diocesana constituimos legalmente Comunidades Campesinas en Camino como sociedad de solidaridad social, estableciendo como su objetivo central lograr la apropiación integral

del proceso productivo por parte de sus socios, pero teniendo siempre presente la defensa y el cuidado del territorio, de la Madre Tierra.

Nuestra estrategia comprende brindar asesoría, acompañamiento, capacitación y apoyo comprometido a pueblos indígenas, comunidades campesinas y zonas urbanas marginadas para la defensa y cuidado de su tierra y territorios, así como para el manejo, conservación y aprovechamiento sustentable de sus recursos naturales. Esto a partir de la planeación del uso del suelo, y la capacitación y asesoría en materia de agricultura sostenible, ganadería ecológica, procesos agroindustriales, comercialización, asesoría financiera, administrativa, jurídica, sistemas tecnológicos, saneamiento ambiental y salud comunitaria alternativa; aplicando nuestros valores de equidad, justicia social, transparencia, honestidad, respeto y responsabilidad. Ante todo, CCC se apoya en lo que consideramos los cuatro pilares del mundo indígena campesino: el territorio, el *tequio*, la fiesta y la asamblea, así como en nuestro arraigado sistema de producción indígena y en el fuerte sentido colectivo para el desarrollo de iniciativas.

El nombre de la organización se origina en el proceso que hemos seguido, al cual nos referimos como *el camino* que debemos recorrer para lograr lo que deseamos. En nuestro caso, el propósito ha sido asumir directamente la venta y transformación de nuestros productos agrícolas, cultivados de manera orgánica.

También es importante reconocer la solidaridad de muchas personas y organizaciones, pues CCC no se hubiera podido conformar sin el apoyo y la motivación de los religiosos y laicos del Centro de Asesoría y Capacitación Donají, A. C., instancia diocesana que siempre está dispuesta a seguir asesorándonos, sin los apoyos financieros de Cáritas y Misereor y sin la asesoría y cercanía del Centro Nacional de Apoyo a las Misiones Indígenas (Cenami). Asimismo, ha sido de suma importancia el trabajo y motivación del padre obispo Arturo Lona Reyes en el caminar de CCC, por su cariño y compromiso con las comunidades pobres de la región del Istmo durante su ministerio episcopal y aún después como obispo emérito.

AVANZANDO EN LA APROPIACIÓN DEL
PROCESO PRODUCTIVO: DIVERSIFICACIÓN
SEGÚN LAS NECESIDADES Y CUIDANDO
LA NATURALEZA

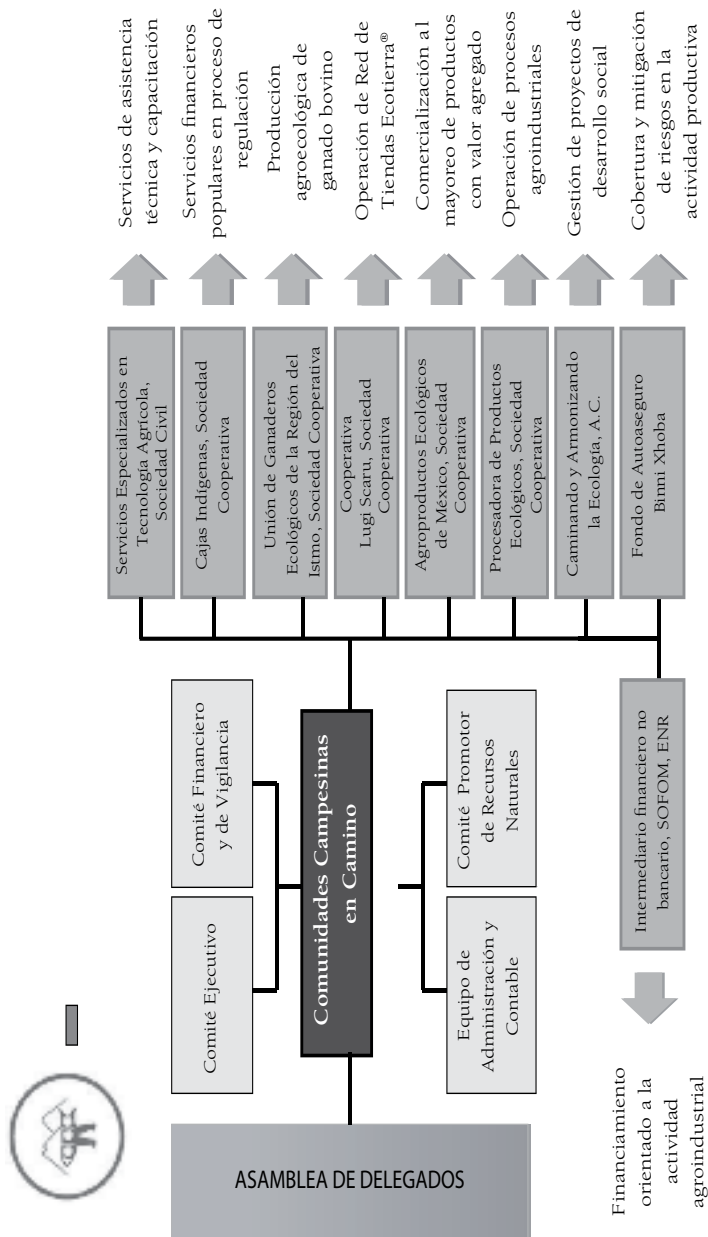
Actualmente CCC está integrada por ocho áreas y líneas de trabajo, las cuales se han ido constituyendo a partir de nuestras necesidades y tratando de alcanzar el objetivo de apropiarnos de todo el proceso productivo. La estructura de CCC se muestra en la figura 1.

Producción agroecológica y orgánica

Una mención especial y amplia merece el aspecto de la producción agroecológica, pues es lo que sustenta el trabajo de CCC. En la búsqueda inicial de canales de comercialización nos dimos cuenta de que existe un mercado que demanda productos orgánicos y, como muchos participábamos en las iniciativas de la Pastoral de la Tierra, cuyo objetivo principal es el cuidado de la naturaleza, vimos que no sería difícil cumplir con los requisitos para certificarnos como productores orgánicos.

De esta manera, en el año 1998 se obtuvo la primera certificación orgánica por parte de Naturland y en 2000 la de Certimex, empresa certificadora organizada por productores mexicanos participantes de los circuitos de comercio justo, con la que se ha venido trabajando hasta la fecha y de la que CCC, junto con Tosepan Titataniske, UCIRI (Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo) y CEPACO (Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca), es integrante. Para cumplir con los requisitos de la certificación orgánica, en CCC se conformó un equipo técnico integrado por profesionistas de diferentes disciplinas, que en el año 2002 adquirió personalidad jurídica con el nombre de Servicios Especializados en Técnicas Agroecológicas (SETA), A. C.

Figura 1. Estructura institucional de CCC



Así pues, partimos de la necesidad del cuidado de la tierra; ese es el primer elemento, pero este cuidado tiene mucho que ver con las opciones que nosotros vemos y tenemos, a partir de un diálogo de saberes entre campesinos y como parte de procesos de autoformación. Muchos de nosotros todavía nos identificamos con los saberes antiguos, de los abuelos, a partir de los cuales vamos recuperando un sentido de identidad cultural, el cariño a la tierra, la naturaleza y el territorio. Por ejemplo, el descanso es una práctica para fertilizar el terreno de manera natural, práctica que en la agricultura convencional, intensiva, no tiene cabida.

Al principio fue hacer el cambio entre insumos químicos por orgánicos, entonces aprendimos a hacer abonos y otros preparados para ya no comprar los químicos; vimos los resultados y nos dimos cuenta que ya no teníamos que estar comprando, para ya no depender tanto del mercado, porque la apuesta de la agroecología no es una propuesta de insumos, de llevar insumos, de traer insumos, sino que podamos aprovechar bien lo que tenemos localmente. Empezamos a diversificar la producción y nos dimos cuenta que la tierra da para todo, cuando se le cuida, cuando se le trata con cariño. Se trata entonces de cuidar la tierra, pero también la diversidad, la biodiversidad, nuestras semillas nativas, el bosque y el agua.

Este proceso nos ha transformado, pues nos dimos cuenta que hay alternativas, aunque hay algunos compañeros que no alcanzan a observar esas opciones y que nada más están pensando en el subsidio, entonces con ellos hay que trabajar más; pero muchas propuestas se van generando a partir de procesos de autoeducación, que ayudan incluso a hacer frente al cambio climático. Por ejemplo, una parcela agroecológica, con sus diversas obras de conservación de suelo, tiene la capacidad de capturar carbono, permite la reducción del uso de productos sintéticos, no te contamina manantiales, no contamina el suelo y te permite fijar nitrógeno y carbono. Te permite proteger la biodiversidad, ya no andar tumbando ni quemando el bosque. Entonces, ¿qué más solidario se puede ser con la humanidad si tenemos nuestra parcela agroecológica?

El mismo lenguaje se va modificando a partir de la implementación de las prácticas agroecológicas y de la recuperación de saberes. Ya no estamos hablando de “matar”, “controlar” y “erradicar” las “malezas” y “plagas”, que es un lenguaje como de guerra, sino más bien, ahora el lenguaje es de convivencia. Como campesinos, nos vemos como invitados, como parte de la biodiversidad. Por ejemplo, a las aves les damos de comer, que se coman lo que se tengan que comer, sembramos un poco más de maíz y que se lo coman, no se trata de una plaga sino de un ser que está ahí y que quiere comer también; en el caso de los chapulines, hemos aprendido a no verlos como una amenaza, sino como un indicador de que la planta esta desequilibrada nutricionalmente y entonces hay que equilibrarla. En el caso de las hierbas, no son “malezas” sino cobertura vegetal, una manifestación de la misma tierra resistiendo, queriendo florecer.

Asimismo, consideramos que la agricultura tiene que hacer pueblo, tiene que generar solidaridad con el mismo pueblo y con la naturaleza. Creemos que si se habla de lo que sostiene la vida, tenemos que hablar de la sustentabilidad de lo sustentable. Una agricultura agroecológica respeta el principio de cuidar la tierra y a partir de esto se crean las culturas, se genera pueblo y comunidad, y un ser humano más humano. Una agricultura que no crea pueblo, no es pues una agricultura agroecológica.

Partiendo de estos principios y de nuestras necesidades es que hemos creado las otras áreas o empresas para avanzar en la apropiación del proceso productivo.

Transformación y comercialización

Con el apoyo de religiosas coreanas se consiguió maquinaria para hacer la extracción y envasado de aceite de ajonjolí orgánico. Actualmente tenemos aceite de ajonjolí en presentaciones de un cuarto y medio litro con la marca ECOTIERRA®, código de barras y tabla nutrimental.

Los campesinos nos dimos cuenta de que existe mayor control sobre el valor agregado si se procesan los productos; por ello, además de los productos de ajonjolí (aceites, harinas y galletas), empezamos a hacer mermeladas de tamarindo y salsas de chile pasilla tipo chipotle. Esto nos obligó a formar dos cooperativas formales, una dedicada exclusivamente al proceso y otra a la comercialización. Es así como se constituye la *Procesadora de Productos Ecológicos, S. C. de R. L.* y la comercializadora *Agro-productos Ecológicos de México, S. C. de RL.*

Servicios financieros populares **“Cajin” (cajas indígenas)**

De manera paralela estábamos manejando cajas de ahorro comunitarias para sortear las necesidades financieras de las labores de cultivo. En una asamblea general de socios se vio pertinente dar seguridad jurídica a las cajas y es así como decidimos conformar las *Cajas Indígenas Cajin S. C.* En la actualidad se cuenta con una matriz y cinco sucursales inmersas estratégicamente en diferentes municipios de la región, con un padrón de casi 5 000 socios activos.

Unión de Ganaderos Ecológicos

Muchos de los socios campesinos también se dedican a la ganadería, y esta actividad daba al traste con toda la propuesta de producción orgánica, agroecológica, pues su manejo era extensivo y muy perjudicial con la naturaleza. Ante la necesidad y deseo de mantenernos como productores orgánicos, sin arriesgar la actividad ganadera, que significa un ingreso importante para los socios, decidimos buscar alternativas de manejo; de esta manera, a nivel local se empezó a capacitar a los ganaderos en sistemas agrosilvopastoriles y en la elaboración de dietas balanceadas a base de sales minerales orgánicas. Actualmente existen 17 grupos

de ganaderos ecológicos en toda la región, quienes se unieron y constituyeron la *Unión de Ganaderos Ecológicos de la Región del Istmo S. C. de R. L.* en el año 2004, con un padrón de 250 socios.

Red de tiendas Ecotierra *Luigi Scarú* (Mercado Bonito)

Los buenos resultados de la engorda permitieron tener carne orgánica certificada, por lo que se pensó en la instalación de puntos de venta. De esta manera, la asamblea de delegados de CCC decidió instalar dos tiendas de productos orgánicos en las que el producto principal es la carne orgánica, aunque también se comercializan nuestros otros productos (mermeladas, salsas, aceite, harina y galletas de ajonjolí) y los productos de organizaciones hermanas, como UCIRI. A estas tiendas se les constituye con el nombre de *Lugui Scaru S. C. de R. L. de C. V.*, las cuales se ubican en las ciudades de Salina Cruz y Tehuantepec.

Fondo de Aseguramiento Agrícola Binni Xhoba (Hombres de Maíz)

El número de socios en nuestra organización ha ido creciendo y se ve cada vez más necesario conseguir financiamiento agrícola; sin embargo, las financieras (como FIRA) piden que los cultivos estén asegurados. Año con año se cumple con este requisito, lo que implica un costo muy alto para la organización; por ello, en el año 2010 se constituyó un fondo de aseguramiento agropecuario, el cual es un seguro manejado por nosotros mismos, lo que permite que las primas por el pago del seguro no se pierdan, sino que se queden en la organización y permitan acrecentar el fondo, el cual está pensado para dar servicio a 5 000 socios campesinos y ganaderos para asegurar 5 000 hectáreas cultivadas y 1 500 cabezas de ganado. Para 2012, se tenía la meta de asegurar al menos 600 hectáreas.

Captación de recursos

Por último, con el ánimo de recibir donaciones de organizaciones hermanas nacionales y extranjeras, se planteó la necesidad de constituir una Asociación Civil. Así surge *Caminando y Armonizando Nuestra Agroecología, A. C.*, que aún tiene en trámite su registro como donataria autorizada por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Con las empresas sociales anteriormente mencionadas, los campesinos miembros de CCC tenemos en nuestras manos todo el encadenamiento productivo; no solo la producción primaria, sino el acopio, la transformación, el financiamiento, el aseguramiento y la comercialización de la producción primaria y procesada. Estas ocho organizaciones están integradas por 5 000 socios productores, 120 trabajadores permanentes y 60 temporales –socios y socias o hijos/as de socio/a– de 49 comunidades, de 20 municipios de los distritos de Tehuantepec, Yautepec y Juchitán en Oaxaca.

FORMA DE PARTICIPACIÓN SOCIAL

Como parte de la organización de CCC, contamos con una asamblea de delegados, integrada por un socio de cada una de las comunidades que forman parte de la organización. Esta asamblea de delegados sesiona los días 10 de cada mes, cuando se toman las decisiones sobre el rumbo que debe seguir la organización.

También se cuenta con un comité ejecutivo integrado por un presidente, un secretario y un vocal; además de un comité financiero y un comité de vigilancia integrado por un tesorero y dos vocales. Estos cargos se renuevan cada dos años y son desempeñados por los socios de las diferentes comunidades. Esos delegados son los encargados de representarnos a todos los socios frente a terceros y son los apoderados legales, a quienes se les faculta para tener poder general para pleitos y cobranzas, actos de administración y actos de dominio, para que lo ejerciten en el estado de Oaxaca, el Distrito Federal y/o cualquiera de los estados

de la República Mexicana. Asimismo, este poder los faculta para realizar cualquier trámite ante las instancias federales, locales, y/o municipales, ya sea de gestoría, aclaración, representación y todo lo demás necesario que tenga que cubrir y/o cumplir la CCC.

Asimismo, existe un comité local en cada una de las 49 comunidades, que capacita e inspecciona que todos los socios cumplan con las labores de conservación de agua, bosques y semillas nativas para garantizar la certificación orgánica. Este comité está integrado por un presidente, un secretario, un tesorero, un promotor campesino y un inspector campesino. Ninguno de los integrantes recibe un pago por su trabajo, pues se rigen por la idea del servicio; se trata de un trabajo voluntario.

LOGROS ALCANZADOS

En este caminar de más de 15 años, identificamos un conjunto de logros que señalamos a continuación:

- Contamos con 5 000 hectáreas de terreno agrícola que cumplen con los parámetros para la certificación orgánica, cuya posesión legal está en manos de 5 000 socios campesinos y ganaderos.
- Hemos logrado establecer el diálogo intercultural entre los diferentes pueblos indígenas que integran la organización en un ambiente de tolerancia y respeto.
- Somos una organización social que no se desliga de la base social y que está generando una propuesta de economía solidaria, en la que se considera lo sustentable, lo justo, lo espiritual y lo solidario.
- Contamos con una marca registrada propia, ECOTIE-RRA®, y con la capacidad instalada para limpiar 600 toneladas de ajonjolí orgánico al año y procesar 1 500 litros diarios de aceite de ajonjolí. Asimismo, se cuenta con un tren de producción de pulpa de mango orgánico y tres líneas de producción de mermeladas, salsas, galletas y harinas.

- Se cuenta con 5 000 socios campesinos comprometidos con la conservación del agua, el suelo, el bosque y las semillas nativas.
- Se están generando 120 empleos permanentes y 60 temporales para jóvenes de las comunidades socias.

DIFICULTADES Y RETOS

El crecimiento y la diversificación de las actividades productivas de CCC han traído aparejadas diversas limitaciones, las que si bien no han detenido el cumplimiento de sus objetivos, sí dificultan la obtención de mejores resultados. Algunos de los problemas identificados se señalan a continuación:

- CCC cuenta con un equipo de dirección consolidado y con gran experiencia, pero la gran cantidad de actividades que tiene asignadas en las diferentes líneas de producción dificultan establecer planes de trabajo con una visión de largo plazo. Se tiene claridad en el proyecto de futuro, pero no se cuenta con una planeación estratégica que permita ordenar y delimitar la intervención en la administración, operación y dirección del proceso.
- A pesar del buen historial crediticio de CCC, aún no ha sido posible contar con financiamiento oportuno y suficiente para sufragar los costos de producción y venta. Los costos financieros derivados de la obtención de créditos caros está afectando la generación de excedentes y la consecuente consolidación y sostenibilidad de nuestra organización.
- Aun cuando existe un importante reconocimiento de la calidad de los productos de CCC por parte de sus compradores, a la fecha no ha sido posible obtener una diferenciación en el precio a partir de su certificación orgánica, debiendo concurrir a los mercados en las mismas condiciones de venta que otros productos convencionales.

- El procesamiento agroindustrial de productos agrícolas (ajonjolí, mango, chile, etc.) requiere el cumplimiento de normas sanitarias y de inocuidad alimentaria específicas. Bajo esta lógica, es necesario contar con asistencia técnica especializada, que permita realizar la oferta de productos bajo las condiciones de calidad que establecen las autoridades y el propio mercado.
- La actividad pecuaria de CCC presenta importantes avances, pero enfrenta la necesidad de reubicar las actuales instalaciones hacia un lugar más alejado del área urbana. Del mismo modo, requiere un mayor equipamiento para el manejo, sacrificio y procesamiento de los canales que se producen, así como el mejoramiento de los puntos de venta.
- En la actualidad enfrentamos un conflicto con las autoridades comunales por la posesión del terreno donde se encuentran nuestras oficinas centrales e instalaciones industriales, en la colonia San José, del municipio de Magdalena Tequisistlán.
- La producción de ajonjolí, base principal de la actividad productiva de la mayor parte de los socios, se caracteriza por la amplia dispersión de las áreas de cultivo. Esto, además de que exige de los asesores una mayor especialización por las diferentes condiciones de producción, dificulta la supervisión y asesoría a la totalidad de los predios, considerando el reducido número de técnicos disponibles.
- El transporte y acopio de la producción, dada la estacionalidad, volumen y diversificación de los bienes a transportar (granos, productos envasados, bovinos en pie, carne en canal, etc.), constituyen actualmente un problema logístico que resolver, tanto por la falta de vehículos como por su inadecuado equipamiento. Lo anterior deriva en retrasos para el acopio y entrega de los productos tanto desde los centros de producción como a los propios compradores.
- La amplia base social y la importante cantidad de transacciones que llevan a cabo CCC y las empresas asociadas,

hacen necesario mejorar los sistemas de control interno, administración y contabilidad de manera que sea posible automatizar los procesos y contar con una plataforma informática robusta que dé soporte y confiabilidad a las diversas actividades productivas.

- En el transcurso de 15 años de operación se ha generado un importante volumen de información que no ha sido posible sistematizar. Esto tiene como consecuencia que se desconozca mucha de la información histórica sobre volúmenes producidos, ventas, costos, resultados.
- Del mismo modo y aunque se cuenta con evidencias empíricas que muestran la manera en que los socios han podido mejorar sus condiciones de vida como resultado de su participación dentro de las actividades promovidas por CCC, se considera necesario contar en primer lugar con un padrón depurado y actualizado, estableciendo en segundo término un grupo de indicadores sociales y productivos básicos que permitan dar seguimiento a los avances en la calidad de vida de los destinatarios finales.
- Aunque CCC tiene con un equipo técnico multidisciplinario, se requiere la incorporación de nuevos profesionistas en agricultura, ganadería ecológica y manejo entomopatógeno, así como fortalecer un área de gestión, fondeo, elaboración de proyectos y planes de negocio.

Es un hecho que la resolución de esta problemática no será una tarea inmediata ni de corto plazo. Por su cuantía, los recursos requeridos tampoco están disponibles ni podrán provenir de una única fuente; por tanto, es necesario llevar a cabo la elaboración de un plan estratégico para cada línea de trabajo, cuya ejecución sea posible mediante la combinación de una mezcla de recursos: subsidios gubernamentales, financiamientos privados y de la banca de desarrollo, aportaciones propias y la utilización de las disponibilidades generadas por la propia operación. Se trata, pues, de un conjunto de retos que revisten diferentes niveles de

prioridad y que implica desarrollar proyectos orientados a mejorar el trabajo y desempeño de nuestra organización.

CONCLUSIONES

En el Istmo de Tehuantepec, donde no existe industria a excepción de la petroquímica, los campesinos organizados podemos detonar una propuesta de agroindustria a nivel regional, una propuesta de procesamiento agropecuario arraigado a la tierra, al trabajo campesino y la agroecología. Nuestra experiencia muestra cómo se puede generar una economía diferente, solidaria, justa y sustentable; cómo los campesinos organizados podemos generar ahorros que permitan establecer y mantener nuestra propia institución financiera. En CCC, los campesinos socios tenemos el control de casi todos los eslabones de la producción y nuestra experiencia representa una propuesta de economía solidaria en la que lo que impera es lo justo, lo solidario y sobre todo lo sustentable, que tiene que ver con el cuidado de la tierra, el agua, los bosques y las semillas nativas.

CCC nos ha permitido ser autogestivos, autónomos y libres de decidir qué producir, qué comer y a quién vender los excedentes. Es un ejemplo también en términos sociales que media los programas de formación e influencia social.

Asimismo, a nivel regional ha regulado el precio de los productos de los campesinos, beneficiando a socios y no socios. Ahora los campesinos vendemos de manera justa nuestros productos sin ser maltratados y humillados.

A pesar de las dificultades y retos, nuestra organización crece en un ambiente de confianza, transparencia y esperanza, seguros de que se trata de una apuesta indígena campesina viable, orientada a desarrollar una economía solidaria y fraterna entre los hombres y con la tierra.

CAPÍTULO 8

UNIDAD, DESARROLLO Y COMPROMISO, UNDECO: EL COOPERATIVISMO COMO OPCIÓN DE EDUCACIÓN Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DESDE LO LOCAL

*Marín Rubio López y
Blanca Rubio Pacheco**

ANTECEDENTES: LA LUCHA CONTRA
EL AGIOTISMO Y LA SATISFACCIÓN
DE LAS NECESIDADES BÁSICAS

El origen de la cooperativa se remonta a 1998, cuando un grupo de 20 personas impulsó la formación de una sucursal de una cooperativa de Tepoztlán, en Morelos, la cual inició con una sección de ahorro y préstamo en las jardineras de la ayudantía municipal de Anenecuilco, Morelos. Tres años más tarde, el 17 de noviembre de 2001, los 250 socios con los que ya contaba decidieron separarse de la cooperativa señalada y fundaron Unidad, Desarrollo y Compromiso, con sede en Anenecuilco, Ayala, Morelos. La ruptura se debió a diferencias entre los dirigentes respecto al

* Socios fundadores de la cooperativa. Correos electrónicos: <marinrl@hotmail.com> y <pizuca.puravida@gmail.com>.

cooperativismo en tanto proyecto alternativo de sociedad y la forma democrática de toma de decisiones, a reducir la cooperación para la satisfacción de necesidades de los socios, a una gestión poco participativa y sin suficiente transparencia en el manejo de los recursos.

LAS INFLUENCIAS DE UNDECO: LOS PIONEROS DE ROCHDALE Y EL COOPERATIVISMO INTEGRAL

La experiencia ha llegado a tomar un enfoque que considera el cooperativismo integral de Charles Guide, quien proponía cambios radicales para crear un nuevo sistema económico social o república cooperativa, en oposición al “orden natural” sostenido por el liberalismo económico, y basado en el proyecto integral de los pioneros de Rochdale: organización de una cooperativa de consumo, organización en el mediano plazo de una cooperativa de producción y vivienda, y la constitución de una colonia tan pronto como se pudiera, compra de tierras de cultivo, formación de futuras sociedades cooperativas [Guerra, 1997: 66; Izquierdo, 2005: 22].

Se trata de buscar una sinergia entre las actividades de ahorro, consumo y producción, de reforzamiento mutuo de dichas actividades a partir de los recursos y las capacidades que la cooperativa Undeco y sus socios vayan desarrollando, de manera que se construya realmente un proyecto anticapitalista, pues si la cooperativa se limita solo a las actividades de ahorro y crédito, aisladas de la producción, lo que se hace es reproducir el sistema capitalista, convirtiéndose en un eslabón más para la realización de la plusvalía en empresas capitalistas, por lo que se debe estimular la cooperativa de producción, como se planteó en el Primer Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores de Ginebra en 1886, donde se señaló que el fomento al cooperativismo implica la búsqueda de formas más justas de organizar el trabajo social, teniendo como postulado básico la igualdad real de los hombres que pretenden asociarse libremente en la producción.

El cooperativismo como asociación libre de productores deja de ser mera retórica para mostrar en la práctica la libertad real de los hombres que cooperan en el proceso de trabajo a partir de la igualdad de derechos: al trabajo, al producto de su trabajo y a la participación en las decisiones que los afectan.

Además del enfoque integral, Undeco se caracteriza por tener autonomía respecto del Estado y partidos políticos, para mantener su independencia y poder dirigir los destinos de la cooperativa a partir de las decisiones de los socios. Se lucha por mantener esa autonomía y construir el proyecto con recursos propios, tomando en cuenta la experiencia de los pioneros de Rochdale, quienes a partir de sus propios recursos iniciaron su proyecto.

Se plantean dos tipos de objetivos: uno, entre los que encabezan el proyecto y que están más convencidos del mismo, de carácter estratégico, que sería la transformación social o la construcción de una nueva sociedad y, por su parte, el objetivo inmediato de los socios, que es resolver sus problemas económicos en la vida cotidiana, entre ellos el combate y segregación del *agiotismo*, pues muchos de los socios han perdido sus tierras al no poder pagar los intereses que se pactan y la insuficiencia y tardanza de los créditos estatales en cuestiones productivas.

Las leyes nacionales vigentes que regulan el cooperativismo tienen una concepción sectorial, fragmentada, de las cooperativas; Undeco no ha seguido dicha pauta y se mantiene en su decisión de impulsar un cooperativismo integral y, al mismo tiempo, al plantear su opción cooperativa como una *opción de vida*, propone otra concepción de las relaciones sociales, otro lenguaje y otras significaciones sociales para las prácticas cooperativas. En este sentido, Undeco representa una vertiente, tanto en la concepción como en la práctica predominante del cooperativismo, puesto que retoma los principios y valores de esta propuesta en la práctica y no como mero discurso, y también porque cree en el carácter transformador de la sociedad que tiene el cooperativismo.

Mediante la resolución de las necesidades de los socios se logra una apropiación progresiva de la organización, lo que genera cuidado por parte de los socios hacia la cooperativa, quienes están dispuestos a defenderla de quien busque dañarla; parte de esto se advirtió en las movilizaciones en contra de la Ley de Ahorro y Crédito Popular, en 2001, en las que se registró una nutrida participación.

LAS SECCIONES DE UNDECO: LA INTEGRALIDAD DE LA ORGANIZACIÓN

La cooperativa se ha consolidado, cuenta con 1 340 socios mayores de edad y 577 niños, así como cinco trabajadores administrativos. Su área de influencia abarca 11 municipios del estado de Morelos, así como socios en otros estados como el Estado de México y Puebla, y cabe señalar que la cooperativa cuenta con varias *hijas legítimas y adoptivas* que han nacido del programa de fomento al cooperativismo: una en el municipio de Zacatepec, en Morelos, otra en Texcoco, Estado de México, y una más en Xoxtla, Puebla, las cuales fueron sucursales de Undeco y en cuanto fueron autosuficientes económicamente se consolidaron como cooperativas independientes para mantener la identidad con sus respectivas regiones. Las *hijas adoptivas* se cuentan por decenas de cooperativas que han adoptado parte de la filosofía con que se maneja Undeco y han cambiado su forma de desempeñarse, o bien, han nacido independientes pero con la visión de cooperativismo integral y libertador.

En el ánimo de avanzar en la integralidad del proyecto, Undeco cuenta con diversas secciones: *Administración de salarios y Ayuda mutua* (ahorro y préstamo), consumo, salud alternativa, producción orgánica y comercialización en conjunto. Las dos primeras están ya fuertemente consolidadas; el área de salud se está reimpulsando por medio de convenios con socios médicos en diferentes ramas de la salud, pero con tendencia a lo natural; y la de producción orgánica y comercialización en conjunto requirió

la conformación de otra cooperativa: Truequío, fundada en 2011. Se está impulsando además la sección de industrialización, la cual utilizará energías limpias, como la solar; se espera echarla a andar en el 2013.

La cooperativa inició con el área de ahorro y préstamo, denominada Administración de salarios y Ayuda mutua, con la aportación de los 20 socios fundadores, quienes en total contribuyeron con 3 500 pesos el primer día. Se plantearon reuniones semanales y antes de llegar a los dos primeros meses ya se contaba con 50 socios y un mayor monto recaudado. Este crecimiento se atribuye al hecho de que el proyecto se inició con gente cercana, entra la que la confianza era un elemento fundamental.

Se le ha denominado Administración de salarios porque se considera que el cooperativismo es un movimiento de los trabajadores, y lo único que estos poseen es un salario o una fuente de ingresos propia que no está orientada a la explotación de otros, de ahí que se le haya nombrado *Administración de salarios* en lugar de ahorro; además, un rasgo único en Undeco es que no se paga intereses a los ahorros, pues, por un lado, se sostiene que solo el trabajo produce riqueza y, por otro, dado que la mayoría de los socios proviene de sectores populares: se trata principalmente de mujeres (70%), que son amas de casa y también se dedican a la venta al menudeo o trabajan como obreras en el parque industrial; la edad promedio de los socios es de 45 años y la escolaridad máxima es secundaria. Así, la motivación para participar en la cooperativa es principalmente conseguir financiamiento para desarrollar sus actividades laborales, mejorar su calidad de vida o, bien, aprovechar oportunidades (viajes, terrenos, etc.).

Esta es una de las diferencias con las cooperativas de ahorro y crédito, porque en otras sí les pagan intereses a los ahorros y en ocasiones son mayores que en los bancos, y por lo que tienen mucha liquidez, además de que se fomenta la visión hegemónica de que el dinero genera dinero. Para Undeco, el dinero es necesario, pero como un medio para impulsar otras cosas, no como un fin. Las utilidades o los excedentes no son lo importantes,

sino los servicios que proporciona la organización, los valores de uso que se crean. Por ello, los excedentes que se generan en la cooperativa son distribuidos a los socios conforme a la participación que han tenido durante el año: asistencia a asambleas, abono puntual en ayudas mutuas, ahorro sistemático y constante, compra en la sección de consumo, etc.

Respecto a los préstamos, el uso del término Ayuda mutua se explica porque se considera que se trata de una suma de voluntades, es la solidaridad lo que va dando cada uno de los asociados para apoyar a algunos de los compañeros. El acuerdo es depositar en Administración de salarios al menos 50 pesos al mes,¹ una cantidad modesta que no saca de ningún apuro a nadie de forma individual, pero que es importante al sumarse las aportaciones de todos los socios.

Undeco ha establecido una *cuota de sostenimiento*, que no tasa de interés, para cada Ayuda mutua, que es de 1.5% mensual, y lo recaudado se destina al sostenimiento de la organización. Se aprecia, pues, la racionalidad económica no mercantil de la cooperativa, ya que las cooperativas no tienen el fin del lucro. Undeco busca alcanzar un punto de equilibrio en el que la organización se sostenga y pueda continuar brindando servicios necesarios y de calidad. En los planes de trabajo que se plantean en las asambleas se hace de esa forma, no se calcula cuántos excedentes se van a tener, sino los servicios que habrán de ofrecerse al año siguiente.

Para beneficiarse de las *ayudas mutuas*, así como de todos los servicios de la cooperativa, el interesado debe afiliarse a la organización cumpliendo con un conjunto de requisitos simples, entre los que destacan cubrir su certificado de aportación y asistir a unas pláticas sobre educación cooperativa. Cada socio puede beneficiarse de la ayuda mutua ordinaria, equivalente al doble de lo que tenga en su patrimonio (sus aportaciones acumuladas);

¹ Aunque no lo haga de manera sistemática, el socio al final del año debería aportar 600 pesos como mínimo, si bien el objetivo es fomentar el hábito del ahorro mediante la constancia.

la ayuda mutua en garantía, que alcanza el total de sus haberes, es decir del total de activos que el socio tiene en la cooperativa; la ayuda mutua de emergencia en caso de accidente o enfermedades; y la ayuda mutua escolar que se da en agosto y septiembre a los socios que tienen hijos en edad escolar para que salgan de los apuros de las inscripciones y colegiaturas. Además, en caso de fallecimiento, los familiares del socio reciben un auxilio funerario y el pago del seguro de vida, así como la condonación de deuda para que la familia o el aval no tengan que asumirlas.

El certificado de aportación de cada socio está disponible para devolverlo si en algún momento se quiere retirar, y se le devuelve en su valor en libros sin ninguna actualización, porque de lo contrario la cooperativa se podría descapitalizar y quebrar, como ocurrió en otros casos.²

Por su parte, la sección de *Abasto y consumo* se creó en 2003 con los excedentes obtenidos el primer año. El propósito de esta sección es que los ingresos percibidos por los socios tengan un mayor poder adquisitivo por medio de compras al por mayor. Los precios de venta se calculan considerando un pequeño incremento para cubrir los costos de operación. Los incrementos son de 5% para los productos básicos y 8% para los no básicos, este mayor incremento en el segundo caso es con el fin de ir desincentivando el consumo de estos últimos. La sección ha tenido gran acogida entre los socios y en ella se venden productos de primera necesidad, algunos producidos por otras cooperativas; asimismo, se ha contemplado realizar un esfuerzo educativo en el consumo de los socios y sus familias, enfatizando la importancia de una alimentación saludable, de modo que se utilicen mejor los escasos

² No se les actualiza porque hay una experiencia muy dolorosa de la que se debe aprender: la cooperativa de albañiles 3 de Mayo, la cual creció de manera importante y duró varios años. El certificado de aportación era de 1 000 pesos, pero se comenzó a plantear que había que actualizar el valor de los certificados de aportación, y alcanzaron un monto de 100 000, por lo que la gente se desligó y empezó a pedir que se le devolviera su certificado de aportación. Al principio no había tanto problema, había liquidez y lo fueron devolviendo, pero ya conforme fue más la demanda para devolverlo, tuvieron que ir vendiendo los activos de la cooperativa al grado que tuvo que desaparecer. Entonces se quedaron sin trabajo, sin organización.

ingresos existentes en cada familia y por eso no se vende comida chatarra en la cooperativa.

La sección de *Salud* se conformó en 2004 y en ella se ha priorizado la medicina alternativa, el naturismo, la homeopatía, la acupuntura, la quiropraxia, tratamientos minerales y herbolaria, con lo que se pretende que la gente se vaya educando en la prevención de las enfermedades y no en el combate; se trata de impulsar una salud preventiva. En la actualidad hay convenios con médicos socios especialistas en odontología, ginecología y optometría.

Respecto al área productiva, en la *deshidratadora de hortalizas* se han enfrentado algunas dificultades, por lo que el proyecto está detenido. Se estima que la puesta en marcha de la deshidratadora dará trabajo directo a 90 trabajadores socios; además, se aprovecharía la producción de los socios, lo que permitiría programar o planificar la producción agrícola e impulsar una cadena productiva a partir de la producción orgánica, tanto de productos como de insumos, para romper con la dependencia de los químicos que son cada vez más costosos y además dañan la naturaleza.

Por último, *Truequío* es una cooperativa para la producción y comercialización de hortalizas que inició labores con la participación de 24 socios productores de la región oriente del estado de Morelos, cada uno de los cuales cuenta con 1 000 m² de invernadero en promedio. La primera experiencia de producción y comercialización en conjunto inició en octubre de 2010, con la siembra de tres hectáreas de jitomate Heirlom, un cultivo poco difundido en invernaderos en el país aun siendo autóctono. Truequío tiene como objetivos brindar asesoría y supervisión a los productores para lograr una producción constante, escalonada y variada, fomentar la producción orgánica y promover el consumo de hortalizas y demás productos orgánicos a un precio justo tanto para el productor como para el consumidor. Cabe mencionar que esta iniciativa convoca y reúne a la segunda generación de cooperativistas de Undeco. Los hijos de los socios fundadores, que en ese entonces eran niños, ahora se encuentran dirigiendo este proyecto en cuestiones administrativas y filosóficas.

LOS TRABAJADORES DE UNDECO: NO A LA DIFERENCIACIÓN DE INGRESOS

Ya se mencionó que en Undeco existen cinco personas trabajando en los asuntos administrativos de la organización. En un principio se intentó pagarles a todos por igual, pero no era posible, porque las responsabilidades son diferentes; así, las remuneraciones se definen según el trabajo realizado y considerando los salarios promedio de la región. Aunque estas remuneraciones son diferenciadas, los incrementos anuales se realizan en montos absolutos, en una cantidad fija, de modo que no se promueva una mayor diferenciación, como ocurriría si los aumentos se dieran en términos porcentuales.

RED INTERCOOPERATIVA: PROMOVER Y FORTALECER UNA ECONOMÍA COOPERATIVA

Se tiene planeado estructurar una red intercooperativa de manera progresiva, de modo que la sección de abasto pueda ser el espacio para ofrecer a los socios productos de cooperativas hermanas, en un proceso que pueda ir expandiéndose a toda la sociedad.

Asimismo, Undeco es parte de la Alianza Cooperativa Nacional (Alcona), organización que agrupa a unos 800 000 cooperativistas, en su mayoría de ahorro y crédito. Esta relación se ha establecido en dos planos: por un lado, en el ámbito de la lucha legal que se dio entre 2001 y 2009 para que las cooperativas de ahorro y préstamo no sean consideradas como intermediarios financieros, que persiguen el lucro, según lo estipulado en la Ley de Ahorro y Crédito Popular de 2001, sino como parte del sector social de la economía; por otro lado, la vinculación con Alcona responde al proyecto que dicha organización tiene para vincular las cooperativas en tanto productoras de insumos y bienes finales, de modo que haya una interrelación entre todas y se promueva el crecimiento de una economía cooperativa.

A nivel internacional, también ha creado relaciones, pues la cooperativa ha sido visitada por comisiones y delegaciones oficiales de Ecuador, Venezuela, Brasil, Chile, Puerto Rico, Haití, Costa Rica, República Dominicana, Italia, Bélgica, España y República Checa.

RACIONALIDAD: RESOLUCIÓN DE NECESIDADES, VIABILIDAD ECONÓMICA Y AUTONOMÍA

Las cooperativas tienen como razón de existir ayudar a resolver las necesidades básicas de los socios, pero esto tiene que hacerse de la mano de la viabilidad económica. Cada cooperativa, si bien no persigue la ganancia, debe generar ingresos suficientes para recuperar los costos, en este sentido, cada actividad debe ser autosuficiente. Es lo que se persigue con las *cuotas de sostenimiento*. En Undeco, una vez al año los directivos se reúnen y se hace un análisis de los servicios que se dan y de cuánto se puede captar y con eso cuántos servicios se pueden brindar con el fin de no acumular pérdidas; además, hay reuniones cada mes para evaluar los resultados de ese periodo. Este ejercicio ha permitido conseguir casi de manera ininterrumpida ingresos suficientes para sufragar los gastos.

La organización promueve la solidaridad como un valor fundamental de convivencia social, así como un reparto equitativo de los excedentes, a partir de ayudar a los socios a satisfacer sus necesidades básicas como parte de un proceso educativo cooperativo y solidario; se trata de que los socios tengan conciencia de que si bien sus ahorros no reciben intereses, obtienen de la organización un conjunto de servicios.

Es importante enfatizar que la participación de los socios en las actividades de la cooperativa es voluntaria y que no existen castigos o penalizaciones para los que no participan. Se plantea que los beneficios y los aportes de los asociados están intrínsecamente relacionados y por momentos son uno mismo. Si los socios usan los servicios que la cooperativa ofrece, están contribuyendo

al fortalecimiento de la misma, que redundará en mayores beneficios para los socios. Si la gente cumple con su ahorro, si solicita préstamos, si realiza compras en la tienda, hace aportes y ejerce derechos al mismo tiempo; si no cumplen los socios, se castigan solos, si no asisten a la asamblea, no participan ni perciben un porcentaje de los excedentes, dejan de percibir pero no se les quita. No hay castigo porque lo que interesa es ir educando con incentivos y no con castigos.

Como se mencionó, aunque las personas al principio ingresan por una necesidad personal, el gran reto que se plantea en Undeco es aprovechar esa necesidad para promover un cambio de hábitos y actitudes en los socios; en ese sentido, el segundo objetivo de la sección de Administración de salarios y Ayuda mutua, plantea que hay que recuperar los principios y los valores morales que se han ido perdiendo; a partir de incentivos se deben ir modificando los hábitos y las actitudes de la gente. Por ejemplo, se busca impulsar relaciones más horizontales entre los socios, lo que no ha resultado fácil porque la gente está acostumbrada a recibir órdenes; no obstante las dificultades, para Undeco esta es una convicción. Los productores deben ir sintiendo la necesidad de tomar decisiones.

Asimismo, se insiste en que los proyectos deben realizarse a partir de los propios recursos, como lo hicieron los pioneros de Rochdale. No hay espacio para asumir una posición de desvalidos, pues plantear que una gente desempleada no puede dar 50 pesos no es cierto, por el mismo origen de la cooperativa. Los pioneros del cooperativismo de Rochdale arrancaron su cooperativa, primera experiencia exitosa, y eran desempleados. Tenían claro qué hacer, dijeron: “la meta nuestra, como desempleados, es ahorrar una libra esterlina en el plazo de un año, una vez que la juntemos, arrancamos la cooperativa”. Se trata pues de una cuestión de disciplina, que se refleja también en las condiciones en que se otorgan las ayudas mutuas: si los socios pagan a tiempo, pagan una tasa preferencial.

En Undeco, los resultados en términos de participación son buenos, pues más o menos cerca de 80% de los socios hace uso de los servicios.

Todos los socios tienen como obligaciones participar en las diferentes manifestaciones de apoyo y defensa de sus derechos, por ejemplo, en las marchas realizadas para apoyar las demandas de apoyos estatales (1° de mayo, lucha contra la Ley Para Regular las Actividades de las Sociedades Cooperativas de Ahorro y Préstamo, apoyo a los maestros en contra de la Alianza por la Calidad en el Estado, etc.), y desempeñar cargos en la dirección si son elegidos en las asambleas. Los directivos de los consejos de administración y vigilancia no perciben pago alguno, solo reciben de la cooperativa un apoyo en despensa equivalente a tres salarios mínimos cada mes.

Undeco concibe el cooperativismo como una forma de vida que debe trascender el ámbito de la cooperativa y proyectarse hacia la comunidad, para promover en ella la cooperación, la solidaridad y caminar hacia una sociedad alternativa. Se manifiesta que la relación con la comunidad es muy fuerte, pues un porcentaje importante de la población es socia de la cooperativa; además, los pobladores junto con Undeco han realizado movilizaciones en defensa del territorio: en oposición a la instalación de un relleno sanitario, lucha que se ganó; en defensa y por la gestión de recursos naturales como el agua, lo que va asociado a la negativa de aceptar unidades habitacionales; y en la delimitación de la mancha urbana en acuerdo con la Asamblea del Pueblo. Asimismo, en concordancia con el séptimo principio cooperativo, interés por la comunidad, también se ha apoyado a las escuelas con ayudas varias y con pláticas de ecología.

CONCLUSIONES

De la experiencia cooperativa de Undeco es posible destacar su integralidad, su autonomía y su proyecto de vida que no se reduce a lo económico, en la búsqueda de transitar a una sociedad no capitalista. A partir del trabajo cotidiano, de las necesidades de los trabajadores, se ha ido promoviendo una cultura de solidaridad. El impacto de la cooperativa no se ha limitado a los socios de la cooperativa, sino también al conjunto de la comunidad.

Esta organización ejemplifica con claridad una experiencia solidaria en la que la reciprocidad prima sobre el patrón de mercado. En síntesis, la organización persigue, por un lado, en términos estratégicos, la construcción de una nueva sociedad y, por otro, en la vida cotidiana, resolver los problemas de los asociados. De este modo, por medio de la solución de las necesidades de los socios se promueve una apropiación progresiva de la organización. En ese sentido, la tensión reciprocidad-mercado es baja, porque en la cooperativa no se pierde de vista que lo primordial es resolver las necesidades de los socios, y el dinero es solo un medio, de manera que se avanza hacia una racionalidad solidaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Guerra, Pablo (1997), *Crisis y empresas alternativas en Uruguay: el caso de las cooperativas de producción como emergentes de un sector solidario de la economía*, <<http://pabloguerra.tripod.com/Crisis.htm>>, abril de 2013.
- Izquierdo, Consuelo (2005), *El cooperativismo, una alternativa de desarrollo a la globalización neoliberal para América Latina*, <www.eumed.net/libros/2005/ceia/>, abril de 2013.

CAPÍTULO 9

ECONOMÍAS SOLIDARIAS Y EDUCACIÓN

INTERCULTURAL

*Mario Bladimir Monroy Gómez (coord.)**

Entendemos el proceso de economía solidaria como la integración de dos subprocesos paralelos que deben ser articulados entre sí: el subproceso de los proyectos económicos como tal y el subproceso de educación y capacitación. A este segundo subproceso pertenece la licenciatura en Emprendimientos en Economías Solidarias, pionera en México, la cual se imparte en el Instituto Intercultural Nöñho, A.C.

Uno de los objetivos del Instituto es abrir el acceso a la población indígena, ahí donde se encuentra, y generar soluciones a los problemas más importantes de la comunidad; asimismo, que funcione como una incubadora y que, al finalizar la carrera, las y los estudiantes hayan desarrollado un proyecto productivo y se queden a trabajar en sus regiones y su desarrollo sustentable, y que haya entre ellos y la comunidad un beneficio mutuo.

* El texto ha sido coordinado por Mario Bladimir Monroy Gómez (correo electrónico: <monroy@grupojade.org>), pero en su elaboración participaron los maestros del Instituto Intercultural Nöñho: Alberto Godínez Liceaga, Federico Luis Pohls y Miguel Alfredo Rosales; así como los/as estudiantes Ana María López, Carolina Bernabé, Crecencio García, Heriberto Díaz, Francisca Agustín, José Ruiz, Leticia Sánchez, Martín Argueta, Nashiely Bautista, Nayeli N. Iturbide, Rocío León y Juan Vázquez; además de Trinidad Nava, presidente de la Unión de Cooperativas, de la que el Instituto forma parte.

Lo primero que caracteriza al movimiento de las economías solidarias en sus muy diversas manifestaciones, es el movilizarse para cambiar el sentido que actualmente tienen los procesos económicos generadores de tanta pobreza repartida entre muchos y tanta riqueza acumulada entre muy pocas familias y compañías globalizadas, inequidades, desempleo, rompimiento del tejido social y deterioro ambiental, entre otros. Podemos afirmar que las economías solidarias –así en plural, ya que se expresan en numerosas experiencias de hacer economía en sus diversas fases de producción, distribución, consumo y posconsumo– son experiencias colectivas antisistémicas, aunque sus participantes no tengan todavía una idea cabal de ello, pero están en un proceso cognoscitivo colectivo de adquirirla.

Siempre ha existido su práctica, aunque con otro nombre, porque el trabajo colectivo para beneficio de algún miembro de la comunidad o para la comunidad misma existe desde siempre. En México tenemos las experiencias del *trueque*, la *mano vuelta*, el *tequio*, la *faena*, los *domingos comunitarios*, etcétera.

Las economías solidarias no son la solución para todos nuestros problemas estructurales, pero sí la utopía a alcanzar que nos da energía y fuerza con las que podemos trabajar en colectivo para tratar de superarlos.

Las economías solidarias nacen de los excluidos de la sociedad, como la mayoría de las alternativas en la historia de la humanidad, y estos las regalan al mundo porque son economías para todos y todas. No es una economía de pobres para pobres. Encierran una perspectiva de transformación económica y social que puede ser replicada tanto en las comunidades como en las micro, mediana y grandes empresas. Es, pues, una economía para todos/as.

Frente a este panorama, lo que proponemos es desarrollar experiencias de personas en comunidad, donde el valor de la dignidad del ser humano se anteponga al dinero, la propiedad sea social, la organización y la toma de decisiones sean democráticas, exista un proceso de educación y capacitación, y desarrollemos una cultura empresarial, el respeto y práctica de la interculturalidad, la rendición de cuentas, la equidad de género, los mecanismos

transparentes y efectivos de representación, y la conciencia de la interrelación con todos los seres vivos que habitamos en la Madre Tierra, que también es un ser vivo y nos da vida.

Este movimiento se caracteriza por demostrar en la práctica cotidiana, en la casa, a comunidad, el barrio y el trabajo, que es posible y necesario incorporar la solidaridad como elemento vertebral de nuestros comportamientos económicos y de vida.

Entonces, entendemos que las economías solidarias son utopías y que para acercarnos a ellas necesitamos construir puentes, mediaciones, con prácticas pedagógicas colectivas que nos permitan acumular conocimiento y experiencias para transformar la realidad actual en una sociedad sin exclusiones en la que quepamos todos y todas.

SAN ILDEFONSO Y LA REGIÓN

El proyecto que da título a este artículo se ubica en la comunidad indígena de San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro, que representa 6.1% de la superficie total del estado. Se localiza a 21 kilómetros al oriente de la cabecera municipal, en los límites del estado de Querétaro con el Estado de México. La comunidad cuenta con 11 subdelegaciones o barrios. Se caracteriza por la presencia indígena *ñöñho* (otomí) y por tener necesidades vitales de salud, educación, vivienda, infraestructura social, servicios públicos y proyectos productivos, económicos y ecológicos comunitarios.

En este contexto se inició el proceso de planeación del desarrollo y conformación de las cooperativas en la región, así como el proyecto educativo que reforzara y acompañara dichas cooperativas.

NACEN LAS EMPRESAS DE ECONOMÍAS SOLIDARIAS

Por más de 20 años, Jade, Grupo Cooperativo Mexicano –conformado por un grupo de organizaciones sociales– ha promovido

y generado la creación, fortalecimiento, desarrollo y articulación orgánica de empresas cooperativas de la economía social y solidaria para generar mejores condiciones de vida en las comunidades pobres de diversas regiones del país, con la perspectiva de transformación local, nacional y mundial hacia un modelo de desarrollo con dignidad, justicia, solidaridad y democracia.

En la comunidad de San Ildefonso Tultepec en particular, la experiencia se enriquece con la participación de la *Unión de Cooperativas Ñõñho* de San Ildefonso, que cuenta con más de diez años trabajando y tiene como misión crear proyectos de economía solidaria para dar respuesta a necesidades de la comunidad y de sus familias, busca el Buen Vivir para permanecer en sus comunidades con empleo y sueldo dignos, generar emprendimientos de economías solidarias y promover la cultura en general y la ñõñho en particular. Se trata de una propuesta que se sustenta en la educación y, como se mencionó, está orientada a mejorar la calidad de vida desde la cultura ñõñho, considerando como aspecto central los proyectos productivos. Se responde a las necesidades de infraestructura social básica, salud, ecología y otras. Buscamos así un desarrollo integral desde la perspectiva de los fundamentos de la *economía solidaria*.

En 1999 el Grupo Jade fue invitado por las religiosas de La Asunción a trabajar en la comunidad. Se partió de una investigación participativa en la que tomaron parte líderes de la comunidad que fueron base organizativa de la Unión de Cooperativas Ñõñho de San Ildefonso, gracias a la cual ha sido posible el sostenimiento del trabajo hasta el día de hoy. Como resultado de la investigación se elaboró el plan de desarrollo local en el que se identificó el potencial de producción y el interés de organizarse con la lógica de promover proyectos de largo plazo en beneficio de la población.

Debido al diálogo promovido por el Grupo Cooperativo Jade con algunos empresarios abiertos a la posibilidad de negociación y sociedad con empresas sociales, se nos plantearon algunas oportunidades de negocio para entrar al mercado con potencial de crecimiento: la integradora *Decora y Construye* surge a partir

de la idea de comercializar a gran escala el sillar (material para la construcción) y se diseña como una empresa social, para lo que se tuvo que capacitar a personas de la comunidad tomando en cuenta a migrantes y madres solteras, entre otros. Por su parte, *Fauna Solidaria de México* surge a partir de las negociaciones con una empresa comercializadora y con la mira de llegar a implementar un proyecto de cría y entrenamiento de perros guía para invidentes y acompañamiento para personas con capacidades diferentes. *Arte San Ilde* se constituyó en 2005 como integradora de las artesanías de cerámica y de un grupo de alfareros para la comercialización. Posteriormente, se deja para dar prioridad a las otras dos integradoras. También se crea la cooperativa de microcréditos *El Triunfo Ntöte* con 70 grupos de ayuda mutua y esfuerzo propio (Gameps) en los que se agruparon 256 socios y socias de los distintos barrios. Con el apoyo de Acción Ciudadana para la Acción, la Democracia y el Desarrollo (Accedde) de Jalisco (intermediario financiero no bancario, que forma también parte de Grupo Cooperativo Jade) se ministraron microcréditos de 1 000 a 4 000 pesos por socio para actividades productivas, con interés de 2% mensual.

En ese tiempo, los cursos y talleres demandaron mayor institucionalización y fue así que se creó el Centro de Estudios Campesinos (CEC), posteriormente llamado Centro de Estudios Solidarios (CES), donde se impartieron cursos de formación.

NACE LA UNIÓN DE COOPERATIVAS ÑŃŃHO DE SAN ILDEFONSO, A. C.

En el año 2006, dado el crecimiento de los proyectos y la participación de las personas en el proceso organizativo general, se formalizó la constitución de la Unión de Cooperativas ÑŃŃho de San Ildefonso, A. C. (UCŃSI), que ya venía trabajando desde cinco años atrás.

La UCŃSI tiene como misión: *crear proyectos de economía solidaria para dar respuesta a necesidades de la comunidad y de nuestras*

familias. Buscamos en nuestro caminar el buen vivir, para que permanezcamos en nuestras comunidades con un empleo y sueldo dignos. Perseguimos generar emprendimientos de economías solidarias y formación de líderes, vincularnos con otras instituciones, proporcionar asesorías, acompañamiento y gestión para nosotros mismos y para otros grupos. Promovemos la cultura en general y la ñõñho en particular.

La UCÑSI –o la unión– está integrada por los representantes de cada organización para coordinar los proyectos en coherencia con los objetivos del plan de desarrollo local, de acuerdo con los principios de economía solidaria y los valores de la propia cultura ñõñho:

Valores de la Unión:

- Buen Vivir como orientación que debe tener en cuenta toda acción de la comunidad.
- Autonomía frente a partidos, gobiernos, iglesias y grupos empresariales.
- Nuestros proyectos son de propiedad colectiva.
- Los excedentes se reinvierten.
- Visión empresarial.
- Calidad, responsabilidad y eficiencia.
- Trabajo cooperativo.
- Conciencia comunitaria.
- Respeto y equidad de género.
- Verdad y honestidad.
- Tolerancia como aceptación de la diversidad humana en todas sus dimensiones y expresiones, desde una actitud solidaria.
- Libertad de adhesión y expresión.
- Democracia: el poder de todos lo hacemos cada uno.
- Humildad.
- Compartir y recibir con discreción y respeto, aprendizajes, habilidades, conocimientos, experiencias y visión del mundo.
- Promoción de la cultura, donde el punto de partida es la cultura ñõñhõ, a la cual se le mantiene con aprecio y orgullo

como fundamento de nuestra identidad, potenciando nuestros valores y abiertos a otras culturas.

- Vivir del trabajo: las personas son responsables de su desarrollo, trabajando para su sustento y el bien de su comunidad.
- Sentido de fiesta: celebrar la vida y los propios logros.

No obstante, una de las dificultades a las que nos enfrentamos al buscar a los gerentes de las cooperativas es que no había personas preparadas para ello, lo que aceleró la gestión de un centro de educación superior en la localidad que acompañara el proceso productivo en la formación de cuadros profesionales.

NACE EL INSTITUTO INTERCULTURAL ÑŃŃHO A. C. EN SAN ILDEFONSO TULTEPEC

El Instituto deriva de los grandes sueños de los habitantes de la comunidad, pero sobre todo de las necesidades sentidas de la población en su proceso de desarrollo local.

No podemos concebir un proceso de economía solidaria sin un proceso paralelo y simultáneo de educación y capacitación, sobre todo considerando que el fomento de las economías solidarias significa *remar contracorriente*, exige compromiso y un rumbo claro (misión, visión, valores éticos), capacitación, profesionalización y capacidad para actuar juntos y solidarios y con las tecnologías apropiadas.

El Instituto tiene como uno de sus objetivos privilegiar el acceso de la población indígena, lo que quiere decir que no es exclusivamente para indígenas. A este respecto Sylvia Schmelkes [2008], especialista en educación intercultural, afirma:

[...] uno de los cometidos de las universidades interculturales es abrir el acceso a la población indígena, y una de las maneras que pensamos que esto se pueda hacer es llevar a estas instituciones ahí donde están los pueblos indígenas porque muchos de estos grupos indígenas no se van a desplazar para ir a otras universidades.

El Instituto Intercultural Nõõho (IIN) se gesta y desarrolla dentro del Grupo Cooperativo Jade y la Unión de Cooperativas Nõõho de San Ildefonso, en la vivencia cotidiana de las enseñanzas y aprendizajes de los triunfos y fracasos que construyen la conciencia de la participación y el cambio hacia una vida digna para todos y todas.

La visión del Instituto sostiene que: *concebimos que el conocimiento se construye entre todos y todas, todo/as aprendemos de todos/as y todos/as enseñamos a todos/as, hay retroalimentación, el aprendizaje se da en grupo y personalizado con el maestro(a) como facilitador(a), en lugar de la enseñanza tradicional maestro/a-alumno/a.*

Tenemos que tener claro que el conocimiento por el conocimiento mismo carece de asideros. Cobra relevancia y sentido cuando entendemos que el conocimiento solo es adecuado cuando se contextualiza y nos sirve para transformar la realidad.

Concebimos el Instituto como un espacio para acercar el conocimiento formal, científico, que da un centro de educación superior, con la sabiduría y los saberes que da la experiencia de la vida cotidiana, acumulada y transmitida por nuestros padres y abuelos, que nos la van pasando de generación en generación.

¿Solo el conocimiento universitario y el que da la educación formal es completo? Afirmamos que es necesario pero no basta por sí mismo. ¿Solo el conocimiento de la experiencia y el transmitido de generación en generación es el completo? También afirmamos que es importante pero tampoco basta por sí mismo. Tenemos que construir espacios de educación a todos los niveles, donde los dos tipos de conocimiento, de sabidurías, de saberes, se encuentren y dialoguen entre sí, para que se enriquezcan mutuamente.

Objetivos del Instituto Intercultural Nõõho

Formar profesionales sensibles frente a las necesidades de sus comunidades de origen, capaces de gestar y desarrollar emprendimientos de economías solidarias como propuesta alternativa

dentro del mercado global, que cuenten con una visión estratégica y pensamiento crítico que les permita la gestión y desarrollo de nuevos modelos económicos y empresas solidarias, buscando el cumplimiento de los objetivos de la organización o empresa social, con sentido de pertenencia y un firme compromiso por el desarrollo sustentable de los pueblos indígenas y/o de sus comunidades de origen.

Volvemos a citar a Sylvia Schmelkes [2008]:

Si bien antes se evaluaba una universidad por la calidad de sus egresados, por la calificación que se sacaban en los exámenes de egreso, o por la cantidad de publicaciones, por la cantidad de patentes, inventos [...] hoy en día la calidad de una universidad se mide por su robustez social, es decir, por su capacidad de generar soluciones a los problemas más importantes de la sociedad y de la comunidad en la que estamos insertos.

Tenemos que tomar conciencia de que adquirimos conocimientos encarnados en una realidad que queremos cambiar. Es por ello que las universidades interculturales estamos obligadas a brindar un conocimiento de calidad.

En el Instituto estamos convencidos de que el conocimiento solo sirve cuando ayuda a transformar la realidad en beneficio de todos y todas, sin exclusión; cuando eleva la calidad de vida de la población en general; y cuando vuelve realidad la equidad social, económica, cultural y ambiental en un proceso de armonía con la naturaleza, con la Madre Tierra.

Lo que pretendemos es formar profesionales comprometidos con el desarrollo de sus pueblos y sus regiones, que nuestros estudiantes cuando salgan se quieran quedar en su comunidad, quieran trabajar por sus regiones y su desarrollo. Si se quieren ir lo pueden hacer, pero la orientación de la universidad es a que se queden o que salgan a estudiar pero después regresen. Que adondequiera que vayan compartan sus conocimientos sin olvidar sus raíces indígenas.

Otro de nuestros objetivos es que el Instituto funcione como una incubadora, es decir, que al finalizar la carrera las y los

estudiantes hayan desarrollado un proyecto productivo que pueda ser incorporado o no a la Unión de Cooperativas. En estos momentos aportamos dos cuestiones importantes. Una a nivel estatal y otra nacional: por un lado, es la primera institución intercultural de estudios superiores en el estado de Querétaro y, por otro, es la primera licenciatura en México que da cuenta del estudio y la práctica de la economía solidaria. Esto permite que los conceptos de interculturalidad y economía solidaria sean ejes transversales que estén presentes en la vida cotidiana del Instituto.

¿Cómo entendemos en el Instituto Intercultural Nõnho la educación intercultural? Es a partir de 1992 que nuestro país se define constitucionalmente como un país pluricultural, con fundamento en sus pueblos originarios. Pero lo pluricultural es un concepto descriptivo que lo único que nos dice es que en nuestro país conviven diferentes grupos culturales. Esto está muy bien, pero no indica nada acerca de la relación entre estas culturas, sobre todo entre la cultura dominante y las demás. Y entonces, un país puede ser pluricultural y al mismo tiempo racista, discriminador, como de hecho es nuestro país, ya que en él los indígenas ocupan los lugares más bajos dentro de la estructura de distribución del ingreso, de los bienes sociales y los bienes políticos.

El drama de los pueblos indígenas en México nos refleja descarnadamente el fracaso de los programas del gobierno destinados a una de las poblaciones más vulnerables del país, en muchos casos debido a que por lo general parten de las carencias de los hombres y mujeres y de sus comunidades. En cambio, las economías solidarias parten desde otra lógica, de otra racionalidad, es decir, parten desde las potencialidades de las personas. Por ejemplo, en México solo 3% de la población indígena tiene acceso a la educación superior y las lenguas originarias se van perdiendo.

Uno de los factores históricos que han puesto en riesgo la reproducción de las lenguas indígenas es la convivencia de manera desigual de los pueblos indígenas con el resto de la sociedad, con acciones que buscaban la homogeneidad, entre las cuales se encontraban la sustitución de la lengua materna por el español

en los centros escolares y la negación de los ancianos y padres para hablarlas ante los fenómenos sociales del racismo y la discriminación. Si la lengua, la cultura, el territorio y la autonomía se debilitan o se pierden, hay una parte de la sociedad que muere.

La interculturalidad abre la posibilidad para que las relaciones entre las culturas y sobre todo con respecto a la cultura dominante sean diferentes, basadas en el respeto, en plano de igualdad, y que sean mutuamente enriquecedoras tanto para las personas como para las culturas que entran en relación.

Tenemos que entender y asimilar que ya no debe haber una cultura dominante y que no exista el racismo, que no haya grupos humanos que (consciente o inconscientemente) se sientan superiores a otros grupos humanos.

En ese sentido, el pensador Enrique Dussel nos plantea que nos tenemos que descolonizar, lo que el pedagogo brasileño Paulo Freire concretaba con la frase: “la verdad del opresor, radica en la conciencia del oprimido”. Es por ello que tanto el opresor como el oprimido estamos colonizados, y ambos debemos descolonizarnos. La colonización es negar al otro. Ya Franz Fanon, en su célebre libro *Los condenados de la Tierra*, sostenía: “¿cómo quieres que crea en ti, si tú no crees en el Hombre que está en mí?” Necesitamos descolonizarnos para descubrirnos en el otro mutuamente, como seres humanos, como seres racionales, como constructores de nuestra biografía y de la historia de la humanidad. Descolonizar también quiere decir que tenemos que tomar conciencia de nuevo de los bienes comunes, de la común-unidad.

Asimismo, descolonizar significa que las relaciones entre las diferentes culturas deben darse reconociendo y apreciando el valor de las otras y el aporte de estas otras culturas a la cultura nacional. Este es el granito de arena que queremos aportar desde la educación intercultural que ofrece el Instituto: la creación de una nación intercultural.

Si entonces asumimos que somos interculturales, la educación tiene que dejar de desplazar y destruir culturas y comenzar a fortalecerlas, a dinamizarlas. Las universidades interculturales tienen, entre otras, esta función, que es construir conocimientos

sobre las lenguas y las culturas, que nos hacen diversos, en las regiones donde se encuentran. Construir conocimientos a partir de las culturas representadas por las y los propios estudiantes, a partir de lo que conocen, de su propio contexto, de lo que saben de los miembros de su comunidad.

Sostiene Dussel que la educación reinventada nos debe ayudar en la descolonización y la superación del pensamiento único que tanto daño nos ha hecho, aprendiendo con las diversidades culturales y sacando provecho de las redes sociales. De este esfuerzo podrán nacer entre nosotros los primeros brotes de otro paradigma de civilización que tendrá como centralidad la vida, la humanidad y la Tierra, la que algunos llaman también civilización biocentrada.

En fin, una universidad intercultural será mejor universidad en la medida en que entienda la realidad en la que se inserta y contribuya a transformarla con mayor eficacia. Una universidad intercultural será de mayor calidad en la medida en que forme a los profesionales que la sociedad necesita para edificar y animar comunidades equitativas y solidarias.

ACTIVIDADES DEL INSTITUTO INTERCULTURAL ÑŃŃHO

De las actividades que se han desprendido del quehacer del Instituto, podemos mencionar las siguientes:

- Grupo de teatro: en un esfuerzo colectivo de creatividad, se han puesto en escena dos propuestas: *La otra cara de la realidad* y *Soñando con un mundo mejor*, habiéndose obtenido el segundo y primer lugar en el concurso estatal de teatro comunitario indígena en 2011 y 2012, respectivamente.
- Coro de Acteal, Chiapas: durante una semana, el Instituto y la Unión de Cooperativas fungimos como anfitriones del Coro de Acteal. Con la colaboración de comunidades ñŃŃho del estado y la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) fue posible presentarlo en seis plazas, dos de ellas de comunidades indígenas.

- Con la Universidad Iberoamericana (UIA), plantel Santa Fe, contamos con un convenio que posibilitó la asesoría de parte de esta universidad en el diseño del plan de estudios de la licenciatura y que maestros de allá impartan clases en el Instituto y alumnos/as nuestros tomen cursos en su plantel. Por cuarto año consecutivo, sus estudiantes han realizado su servicio social en el Instituto, que consta de dos meses intensivos en los que tienen que vivir en la comunidad.
- Con la UAQ, en una experiencia pionera para ellos, recibimos a 40 estudiantes de diferentes licenciaturas para realizar su servicio social intensivo, durante un mes, viviendo en la comunidad.
- Con el apoyo de Conacyt, la maestría en Gestión y Desarrollo de Cuencas de la UAQ, el IIN y la Unión de Cooperativas elaboramos el Plan de Manejo para la Ejecución de Buenas Prácticas para la Rehabilitación y Conservación de la Reserva Natural Protegida de Amealco Sur y sus microcuencas relacionadas. A esta investigación se sumó un grupo de trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-Querétaro), encabezados por el antropólogo Diego Prieto, que añadió el tema biocultural, que consistió en un estudio etnográfico de patrimonios bioculturales, mediante la construcción de inventarios locales vinculados al patrimonio biocultural de milpa y bosque, y técnicas locales sobre el manejo y la gestión biocultural.
- En un proyecto apoyado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Instituto Intercultural Nõnho y la Unión de Cooperativas realizamos un video sobre la ceremonia dedicada a los muertos, en el que los/as estudiantes del Instituto tuvieron una actividad destacada en la investigación y traducción.
- También con apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en 7 hectáreas ejecutamos el proyecto de la Unidad de Escurrimiento Demostrativa para la Recuperación Hidrológico-Ambiental dentro de la Reserva Amealco-Sur, Querétaro.

- Siendo sede el Instituto, el organismo civil Salud y Género, impartió el diplomado: “Trabajando con mujeres y hombres jóvenes de pueblos ñõñho: promoviendo la igualdad y la no discriminación en salud y educación”, dirigido a mujeres y hombres jóvenes de diferentes comunidades ñõñho del estado.

Entre los talleres a los que hemos asistido maestros y estudiantes, destacan:

- Taller Internacional de Cooperativismo y Economía Solidaria en la Universidad Autónoma de Chapingo.
- Encuentro Nacional de Estudiantes Indígenas, celebrado en Querétaro.
- Taller “Las corrientes históricas contemporáneas de pensamiento sobre el cooperativismo y la economía Solidaria”, organizado por el doctor Boris Marañón del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Producto de ello fuimos invitados a escribir este artículo.
- Asistencia de alumnos/as a tres encuentros estatales de escritores de lengua ñõñho.
- Taller sobre derecho agrario, indígena y ambiental: “Intercambio de experiencias para la defensa del territorio”, organizado por Regiones Bioculturales y Políticas Públicas y Legislación de la Red Temática sobre Etnoecología y Patrimonio Biocultural del Conacyt, que se llevó a cabo en la Escuela de Ciencias Ambientales en Tlaxco, Tlaxcala.
- I Coloquio Internacional Indígenas-Universidad, organizado por la UAM-Iztapalapa, ICALA-Consejo México Sur y la UACM-Seminario: Teorías Críticas y Sistema Mundo.
- El 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, el Instituto y la Unión de Cooperativas fuimos anfitriones durante la visita de la doctora Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz 1992, secretaria general del Partido Movimiento Político *Winaq* y Embajadora de Buena Voluntad de la Unesco, a la comunidad, donde sostuvo un encuentro con estudiantes, maestros/as y miembros de la Unión.

CARACTERIZACIÓN DEL INSTITUTO INTERCULTURAL ÑŃŃHO

Atiende a 21 estudiantes: 15 mujeres y seis hombres:

- De las mujeres: nueve son de la comunidad ñŃŃho de San Ildefonso Tultepec, dos son de comunidades ñŃŃhos vecinas del Estado de México, tres provienen de Ixmiquilpan, Hidalgo, y una de la cabecera municipal de Amealco.
- De los varones: cuatro son de la comunidad ñŃŃho de San Ildefonso Tultepec, uno proviene de una comunidad ñŃŃho vecina del Estado de México y uno de la cabecera municipal de Amealco.

Es decir, de los 21 estudiantes, 16 forman parte de la cultura ñŃŃho.

En abril de 2013 egresó la primera generación, compuesta por nueve estudiantes: siete mujeres y dos varones.

- Varios de ellos/as quieren estudiar maestrías ligadas al tema de la economía solidaria y las lenguas y culturas indígenas, otros/as piensan seguir ligados al Instituto dando clases, otros/as al trabajo en proyectos de desarrollo comunitario en sus lugares de origen y otros/as a trabajar en proyectos productivos ligados a la Unión de Cooperativas en actividades vinculadas con la llamada *Ruta ÑŃŃho*, que está pensada como un proyecto de desarrollo comunitario integral: recuperación de la pirámide, las capillas familiares que datan de la colonia y la iglesia antigua (1620), prácticas de turismo de conciencia, museo comunitario, tienda de artesanías, comedor de *comida gourmet ñŃŃho*, granja didáctica, espacio de formación teatral y artística, producción de alimentos y cría de animales de traspatio, rescate de la lengua y cultura ñŃŃho, parcela demostrativa de recuperación hidrológico-ambiental, etc.

- Así como ligarse a los trabajos de la cooperativa Decora y Construye de pisos, listelos y tapetes de piso y pared, que en estos momentos presenta una franca recuperación con trabajo de tres turnos. Para varios/as estudiantes se abre la oportunidad de tener una experiencia de trabajo cooperativo mientras estudian.

En cuanto al servicio social, realizaron sus prácticas en proyectos de la CDI; en los mismos proyectos de la Unión, como los descritos de la *Ruta Ñoño*; en la Cooperativa de Café *Bat'sil Maya*, ubicada en Chilón, Chiapas, productora de café y miel orgánicos y de comercio justo; en la Cooperativa de Trabajadores de Refrescos Pascual Boing; y en el proyecto Unión de Esfuerzos para el Campo, ubicado en Tequisquiapan, Querétaro. Para ello, en el Instituto organizamos las clases de tal forma que pudieran disponer de un mes completo para realizar el servicio social de manera intensiva.

CONCLUSIONES

Desde el Instituto y la Unión buscamos recuperar la noción de mercado de los pueblos ancestrales, donde comercio, precio, alimento, relaciones y comunidad tenían una armonía con la naturaleza y valores de equidad e intercambio.

El pensador brasileño Frei Betto nos dice: ante la crisis financiera que afecta al capitalismo, y en especial a los derechos sociales conquistados en los últimos dos siglos, es hora de preguntarse cuál será el paradigma de la posmodernidad. ¿Mercado o “globalización de la solidaridad”?

Ante estas constataciones, desde las diferentes comunidades de los pueblos originarios surge como respuesta y propuesta la cultura de la vida, que corresponde al paradigma ya no individualista sino comunitario, el cual llama a reconstituir la visión de comunidad (común-unidad) de las culturas ancestrales, y para ello, no solo se debe replantear la estructura y modelo económi-

co, sino reconstituir la cosmovisión de la cultura de la vida, lo que implica una nueva relación entre todos los seres vivos que habitamos, soñamos, sufrimos y gozamos cobijados por la naturaleza o la Madre Tierra.

En síntesis, de la conjunción de todos estos elementos: de la crisis de humanidad y de vida producida por el neoliberalismo; de las luchas indígenas y campesinas por la defensa de su autonomía, territorio y dignidad, donde se va tomando conciencia del papel que desempeñaron los pueblos originarios a partir no de la conquista, verdad del colonizador, sino de su aportación al desarrollo del conocimiento humano; del surgimiento de los mercados alternativos basados en la solidaridad; de la toma de conciencia ambiental tanto para producir como para consumir, y del surgimiento de una economía y una cultura para la vida, se va produciendo un nuevo fenómeno en el que se encuentran contenidas prácticas alternativas, todos ellos elementos para la construcción de un nuevo modelo de sociedad.

Estos son el sentido y dirección que tiene la utopía en la que trabajamos en el Instituto y la Unión.

BIBLIOGRAFÍA

- André Mance, Euclides (2008), *La revolución de las redes*, México, UACM.
- Arruda, Marcos (2008), *Intercambiando visiones sobre una economía responsable, plural y solidaria*, Brasil, Alianza por una Economía Responsable, Plural y Solidaria, Alianza por un Mundo Responsable, Plural y Solidario, Instituto de Políticas Alternativas para el Cono Sur.
- (2010), *Potencialidades de la praxis de la economía solidaria*, Brasil, Instituto de Políticas Alternativas para el Cono Sur.
- Comisión de Fomento Cooperativo y Economía Social, Cámara de Diputados del Congreso de la República Mexicana (2006), “La economía solidaria en México”, en *Cuadernos Cooperativos*

- y de *Economía Social*, núm. 20, agosto, México, Cámara de Diputados.
- Cotera, Alfonso (2008), *Visiones de una economía responsable, plural y solidaria en América Latina y el Caribe*.
- Díaz, Guillermo (2010), *Las economías solidarias latinoamericanas como construcción de alternativas de resistencia y liberación desde abajo: un estudio comparado de casos de México, Argentina, Brasil y Bolivia, 1989-2009*, tesis de doctorado, México, Iteso.
- Díaz Polanco, Héctor (2003), *La identidad continental*, México, Universidad de la Ciudad de México.
- Desmi, A.C. (2001), *Si uno come, que coman todos. Economía solidaria*, México, Desmi, Oxfam.
- Dussel, Enrique (1994), 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, La Paz, Biblioteca Indígena. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- González Butrón, María Arcelia; Rosalía López, Hilda Rosalba Guerrero, (coord.) (2009), *Economía social y desarrollo local*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Hinkelammert, Franz J. y Henry Mora Jiménez (2006), edición corregida y aumentada. *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, curso "Problemas económicos", Editorial tecnológica de Costa Rica.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010), *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Perú, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas-CAOI.
- Kiyoschi, Teodoro y Juan Manuel Moya (2009), *Ritualidad en San Ildefonso Tultepec, Amealco, patrimonio cultural comunitario. Un ensayo de antropología visual*, tesis Facultad de Filosofía, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.
- SEP (2007), *Políticas y fundamentos de la educación intercultural bilingüe en México*, México, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Schmelkes, Sylvia (2008), "Significados e implicaciones de ser docentes en una universidad intercultural", conferencia dictada en la UNICH, 19 de mayo de 2008, mimeo.

CAPÍTULO 10

CONTRIBUCIONES DESDE LA GESTIÓN SOCIAL DEL HÁBITAT PARA UNA RACIONALIDAD LIBERADORA: EL CASO DE LA COOPERATIVA DE VIVIENDA PALO ALTO

*Ninett Torres Villarreal**

Las consecuencias del proceso de exclusión en sociedades asalariadas mediante el despojo y la apropiación privada de bienes colectivos se evidencian en los diferentes planos de la vida social como el del hábitat, y dentro de él, la vivienda. Podemos observar dicho fenómeno en las formas de conformación del hábitat en ciudades latinoamericanas a partir del siglo xx, por la emigración masiva de campesinos a los centros urbanos concentradores de actividades industriales. Las problemáticas derivadas de la excesiva concentración de habitantes por kilómetro cuadrado, que en el caso del Distrito Federal asciende actualmente a 5 920 en contraste con los 57 hab/km² del promedio nacional, ha derivado en un limitado debate mundial sobre el derecho a la vivienda, que no incluye las causas estructurales del desigual acceso a este derecho.

* Politóloga y pasante de la maestría en Estudios Latinoamericanos por la UNAM.
Correo electrónico: <ninett.torres@gmail.com>.

Una de las formas en que individuos y grupos han decidido acceder a la vivienda es por medio de cooperativas, objeto de estudio del presente trabajo, con el que buscamos identificar la manera en que es posible llevar a cabo el cambio de subjetividades, desde una racionalidad instrumental hacia otra liberadora, a partir de los factores que propician e inhiben la conformación de relaciones solidarias al interior de las cooperativas de vivienda. A estas últimas las podemos caracterizar como gestiones sociales del hábitat, dado que comprenden planos de la existencia social más allá de la satisfacción de un bien material como el de la vivienda, la cual, para efectos del presente estudio, definiremos como el espacio físico para ser “habitado” por personas, y el hábitat, como el medio natural transformado material y simbólicamente a partir de una idea del espacio/tiempo y un tipo de constitución simbólica individual y colectiva.

Para alcanzar dicho objetivo vamos a recuperar la historia del origen y desarrollo de la Cooperativa de Vivienda Unión de Palo Alto tomando en cuenta sobre todo la perspectiva de los actores, para quienes la cooperativa tiene diversos significados, considerando su vivencia individual sobre la toma de decisiones colectivas y su visión sobre el futuro de esta.

Partamos del supuesto de que en el marco de la emergencia de nuevas subjetividades o sentidos históricos tendientes a la desmercantilización de la vida, las experiencias de gestión social del hábitat aportan importantes aprendizajes debido a que las personas involucradas realizan prácticas que actualizan o resquebrajan el objetivo que las mantiene unidas, esto es, la vida en común sobre una base cooperativa. En contextos cooperativistas, las personas experimentan de manera cotidiana la resistencia entre una racionalidad instrumental que se manifiesta en un modo de vida individualista y mercantil, y una racionalidad alternativa que tiende a la liberación de la dominación y se fundamenta en relaciones de reciprocidad y solidaridad.

Advertir los factores que favorecen el desarrollo de relaciones solidarias, así como aquellos que lo vulneran, constituye hoy una tarea necesaria, compleja y que requiere acercamientos

interdisciplinarios si nuestro objetivo es orientar las subjetividades y su expresión hacia valores solidarios, bajo el entendido de que la solidaridad es la síntesis de una desmercantilización de la vida y de la naturaleza.

La Cooperativa Palo Alto colinda con una de las zonas residenciales y de edificios corporativos más lujosos de la Ciudad de México; juntos se asientan sobre terrenos que fueron usados desde el siglo XIX y hasta mediados del XX como bancos de arena para alimentar la industria de la construcción de la capital mexicana, nutridos durante décadas por el trabajo “libre” y “barato” de campesinos, en su mayoría analfabetos provenientes del interior de la república, quienes abandonaban el ya para entonces poco rentable cultivo de sus tierras a cambio de un salario. Su empleador, la familia Ledesma Santillán, vendería a fines de los años ochenta parte de los terrenos de minas en desuso tanto a desarrolladores inmobiliarios como a los cooperativistas, que debieron librar una batalla en tribunales para que se les reconociera como sujetos con derecho de compra.

La cooperativa está conformada por los exmineros y sus familias, que entre 1930 y 1960 conformaron un asentamiento irregular en los alrededores de la mina, habitando en chozas de cartón y lámina, situación que durante décadas no incomodó a los dueños, hasta ver agotada la rentabilidad de las minas.

Así, la Cooperativa Palo Alto es un caso paradigmático, debido a que confronta intereses y valores diametralmente opuestos, entre un grupo de personas aventuradas en los altibajos de la organización y propiedad colectiva del territorio, y los modernos desarrolladores de edificios corporativos en México. En ese sentido, la experiencia de la Cooperativa de Vivienda Palo Alto como productora de una racionalidad alternativa a la instrumental capitalista se analiza en este capítulo desde los estudios de la subjetividad, debido a que a partir del análisis de esta dimensión es posible dar cuenta del proceso de transformación del sentido de un grupo de personas y que deriva, en este caso, en acciones políticas distintas a las del orden instituido y que posibilitan la constitución de relaciones de reciprocidad. Dar cuenta de dicho

proceso de transformación y su horizonte ha requerido investigar la historia de la cooperativa con base en documentos y en particular recuperar expresiones orales de algunos y algunas de sus habitantes. Aunado a ello se hace una síntesis de la forma de producción actual de la vivienda, que al día de hoy constituye, como veremos, un elemento más de apropiación privada de bienes colectivos.

ASPECTOS MATERIALES Y SUBJETIVOS EN JUEGO EN LA GESTIÓN SOCIAL DEL HÁBITAT

La gestión social del hábitat hace referencia, por un lado, a la organización colectiva de base solidaria para la construcción y gestión de la vivienda, en oposición al modelo oficial que la planifica, construye y administra articulándose con actores que sostienen diferentes intereses y lógicas: los usuarios que estarán atentos al valor de uso de la vivienda, los proveedores que buscarán el máximo beneficio en su valor de cambio y el gobierno, interesado en mantener el orden público y que, vale decir, actuará bajo la presión permanente de uno u otro actor y la amenaza de llevar a cabo actos de corrupción y burocratismo.

La gestión social del hábitat no se concentra solo en la vivienda, aunque es este el detonador de la organización colectiva, sino que es semillero de emprendimientos colectivos subsecuentes. En algunos casos llevan a cabo actividades productivas, educativas y de seguridad. A decir de la Coalición Internacional para el Hábitat (HIC por sus siglas en inglés), en sus fases más evolucionadas las cooperativas promueven la conciencia ecológica y la creatividad cultural de sus miembros, además de que sistematizan y difunden su experiencia y son capaces de resolver sus conflictos.

Experiencias en países de diferentes continentes evidencian que la gestión social del hábitat es una lucha por acceder al ejercicio de la ciudadanía, dado que pone en juego la materialidad que posibilita su ejercicio, evidenciando por un lado la asimetría

del poder implícita en la falta de acceso a los bienes y servicios que la sociedad produce, y por otro la invalidez de las instituciones en este renglón, que en teoría son las responsables de garantizar dicho acceso.

A nivel mundial, los movimientos de autogestión social del hábitat exponen la pugna entre los marginados y el poder económico mundial, al dar cuenta de la privatización de la vivienda social, a lo cual anteponen la democratización de la gestión urbana, la defensa contra el despojo territorial, la lucha por la gestión colectiva de servicios urbanos y el mejoramiento ambiental, el acceso a recursos financieros y, en fin, una lucha global contra la mercantilización de la vida.

Es en relación con esta lucha global que la autogestión social del hábitat se incluye en los estudios de la subjetividad, comprendiendo por esta la producción de sentido, la cual, en el contexto de dichas gestiones, puede considerarse como un proceso político, puesto que al tender a la generación de una inteligencia y una afectividad colectivas distintas a las del orden instituido, hace posible la invención de nuevas racionalidades, otros modos de habitar la vida cotidiana.

En contraste con las relaciones de dominio y explotación, en las prácticas solidarias las relaciones tienden a la autonomía y la solidaridad, rehaciendo y resignificando con ello la esfera de la política, que comprende el debate sobre los límites de la autonomía individual y colectiva, que deviene a su vez en una mayor o menor conciencia comunitaria, autoestima y confianza de sus miembros.

Pero si bien la capacidad de invención de los colectivos es enorme en sus orígenes, en la medida en que no solo se limitan a resistir sino también a inventar y a resignificar espacios, tiempos, prácticas y vínculos, en el transcurso de su vida el entramado social y político instituido en el que se insertan representa enormes obstáculos para su capacidad de imaginación. Más aún, a pesar de que un colectivo organice dispositivos habilitadores que resistan o reviertan las estrategias biopolíticas de dominio, sujeción, desigualdad, exclusión de clase, género, etnia, edad, etc., la voluntad

de paridad política –autonomía e identidad– parece construirse solo a partir de prolongados y accidentados procesos de potenciamentos individuales y colectivos, materiales y subjetivos.

En el caso de la Cooperativa Palo Alto, sus orígenes estuvieron marcados por una estrategia de supervivencia más que de voluntad política de transformación social, aunque podemos apreciar la experiencia en la medida en que sus gestores se atrevieron a cerrar la brecha con la pobreza, para lo cual debieron modificar su subjetividad de trabajadores asalariados, circunscrita a una moralidad que los sujetaba a la obediencia y conformidad con sus limitaciones materiales. Sin embargo, no obstante las motivaciones que dieron origen a la cooperativa, es posible reconocer que su proceso ha tensado lo que podemos llamar heteronomía de las estrategias biopolíticas de vulnerabilidad; esto es, las prescripciones materiales y subjetivas que nos son impuestas desde la cultura e institucionalidad dominantes y que moldean y condicionan nuestras posibilidades para la libertad y la autonomía.

EL ESTUDIO DE LA GESTIÓN SOCIAL DEL HÁBITAT DESDE LA PERSPECTIVA DE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA SUBJETIVIDAD EN TRANSFORMACIÓN

Podemos diferenciar los estudios sobre la gestión social del hábitat entre los que se adscriben a la teoría marxista, a partir de la cual conciben dicha gestión como resultado de la disputa por el control del poder político y simbólico, teniendo como principal foco de interés el análisis de la vivienda como valor de uso y valor de cambio; y los estudios urbanos que parten del concepto de marginalidad para señalar que la creación de estas es resultado de un déficit habitacional debido a la pobreza, que conduciría a las personas a establecer lazos de solidaridad.

Por nuestra parte, abordamos la cuestión desde la teoría de la colonialidad del poder desarrollada por el sociólogo Aníbal Quijano, y los estudios alrededor de la subjetividad que, no

constituyendo una teoría formalmente adscrita a alguna disciplina en particular como la sociología o la psicología social, su comprensión interdisciplinaria da cuenta de fenómenos poco analizados hasta el momento.

Por un lado, desde la perspectiva de la colonialidad del poder, en el transcurso de su historia, la humanidad ha estado regida por diversos patrones de poder que articulan relaciones de explotación, dominación y conflicto por el control de cada uno de los cinco ámbitos fundamentales de la existencia social, a saber, el trabajo, el sexo, la subjetividad, la autoridad y la naturaleza.

Quijano plantea que el patrón de poder actual se basa en una estructura de explotación y dominación en la que el trabajo y sus productos son adoptados como el dispositivo articulador de mediación y regulación social por encima de cualquier otro, lo que conlleva el predominio de la matriz de sentidos y significaciones del orden capitalista, que reduce en términos geopolíticos y subjetivos la conformación de identidades autónomas basadas en relaciones solidarias, y en contraparte privilegia una racionalidad instrumental que tiene como piedra angular la mercancía, entendida como el principio dominante que estructura tanto las acciones como las visiones de los individuos [Postone, 2005: 263].

En otras palabras, el actual patrón mundial de poder requiere para su subsistencia el control de la subjetividad, introyectando en individuos y colectividades los valores del sistema capitalista en el que se desenvuelven, lo que deriva en su reproducción. Debido a esto, se considera que la transformación de las relaciones sociales mercantilistas es efectiva en la medida en que se transforma tanto la materialidad como la subjetividad de las personas, en función de una crítica efectiva de las relaciones de poder y el planteamiento de alternativas para cada uno de los ámbitos fundamentales de la existencia social, lo que implica, a decir de Quijano, una transformación del mundo como transformación estética dirigida a liberar la producción imaginativa, sus modos de constituirse, sus formas de expresión y sus modos de producirlas, al grado de subvertir el universo intersubjetivo del poder, de tal manera que al liberarse el imaginario se constituya

una nueva racionalidad y un nuevo sentido histórico de la existencia social.

Con base en lo anterior, podemos señalar que la lucha por la gestión social del hábitat se enmarca en un contexto de disputa por los recursos materiales y subjetivos de la sociedad, exacerbada por la globalización del patrón de poder, que conlleva la reconcentración del control mundial de la autoridad política y del trabajo, de sus recursos y sus productos, y con ello al aumento de Estados separados del control real de la mayoría y operadores de intereses globales, así como al aumento de la brecha de desigualdad entre ricos y pobres.

A decir de Ana María Fernández, el capitalismo produce vulnerabilidad social, que es un proceso que deriva no solo en desempleo y pauperización, sino también en “aislamiento relacional y quiebre de las redes comunitarias, barriales, sociales, familiares, donde el desempleo no solo genera crisis económicas sino quiebres identitarios y desafilaciones” [Fernández, 2001: 99].

Para Franz Hinkelammert y Henry Mora la sociedad de mercado promueve transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, presentándolo como libertad y como salvación. Para estos autores, la subjetividad se erige como poder de elección y reclama su autonomía frente a la ley y la objetivación de las relaciones humanas.

Podemos definir la subjetividad de manera extensa como el proceso de constitución de sentido que articula prácticas de subjetivación expresadas en discursos que proponen a los individuos modos de pensar y actuar sobre sí mismos, a partir de los cuales se producen prescripciones heteroimpuestas y obligaciones autoimpuestas que, en este caso, reproducen la ideología que justifica el compromiso que los sujetos tienen con el capital.

Cabe precisar que no planteamos una idea voluntarista del cambio social, según la cual este es posible por el solo hecho de querer cambiar las relaciones mercantilistas que sustentan las relaciones sociales; por el contrario, en vista de que existe una materialidad de dichas relaciones, si es posible un cambio, este tendría que darse en la reciprocidad, entre lo material y lo subjetivo.

Antes de entrar de lleno a los retos que afronta la cooperativa Palo Alto para el éxito o supervivencia de su experiencia colectiva, importa reconocer a grandes rasgos los modos de acción que sobre sí mismos efectúan los individuos bajo la ideología del capital, con el objetivo de contrastarlos posteriormente con la subjetividad producida en la gestión social del hábitat.

Por un lado, de acuerdo con el análisis de Immanuel Wallerstein, es con el nacimiento del moderno sistema mundial o economía-mundo capitalista cuando se plantea la producción de valor, apropiación y acumulación de capital como los ejes sobre los que girará el sistema económico, social y político que con el tiempo se extenderá a todo el globo terrestre, y alrededor del cual se amoldarán las sociedades de los países colonizados.

Por otro lado, en ese mismo periodo el trabajo se coloca en el centro de la vida humana, de la teleología y las relaciones sociales, porque se constituye en el objeto mediante el cual se sostiene el proceso de producción de valor y acumulación de capital [Zangaro, 2011: 27]. Dada esta práctica social, el poder político realiza una síntesis entre el concepto de trabajo y el de sujeto, por la que los seres humanos se encuentran vinculados al aparato de producción por medio de los dispositivos de dominio.

Con base en estas dos transformaciones, la articulación de lo social a partir de los requerimientos de la producción de valor, apropiación y acumulación de capital, y su corolario, y a partir de la centralidad del trabajo como sustento de dichos procesos, se desarrolla una ideología de compromiso con el capital que por medio de dispositivos de regulación (incentivo y castigo) promueve su adhesión a la nueva legalidad y forma de ser de las sociedades.

De manera paralela se inicia un proceso de individualización de los sujetos, que en la modernidad capitalista implica una idea de independencia como desvinculación del colectivo, dada la aparente autonomía para sobrevivir sin la ayuda de los demás, en tanto que se concibe al otro como posible dominador o subalterno, estimulando con ello individuos que compiten por dominar o por no ser dominados, y que tienen como premisa la búsqueda

del máximo beneficio. En este sentido, la idea de un individualismo capitalista hace referencia a la constitución de un sujeto que incorpora en su aparato de sentido una racionalidad instrumental, según la cual sus elecciones serán razonables en función de la relación medio-fin que, guiada por sus preferencias, se despreocupa de las fuentes de creación de la riqueza y de su reproducción (ser humano y naturaleza).

Aunado al proceso de individualización se conforma, en un prolongado proceso histórico que abarca del siglo XVI hasta la actualidad, una idea de libertad individual como capacidad de elección, derecho a no ser coaccionado, independencia y, al día de hoy, libertad de consumo. Por un lado, la visión liberal del término refiere individuos cuya vida depende de sí mismos, silenciando con ello, de acuerdo con Montserrat Galcerán, las “[...] necesarias dependencias que los seres humanos tenemos unos de otros [...] a la vez que trasmuta en obediencia necesaria a unas leyes sedicentemente promulgadas para garantizar nuestra libertad” [Galcerán, 2009: 12]. En consecuencia, afirma Galcerán, “[...] la utopía de la libertad apela a la fuerza de cada individuo para separarse de ‘lo común’ y para recrear a partir de sí un mundo de relaciones específico” [Galcerán, 2009: 22].

Para David Harvey el control del trabajo en el sistema capitalista requiere el acostumbramiento de los trabajadores asalariados a una disciplina impuesta en función de la acumulación capitalista, que entraña represión, cooptación, acostumbramiento y cooperación, manifiestos tanto en la organización del trabajo como en la sociedad en su conjunto [Harvey, 2004: 143].

A las ideologías del individualismo, la libertad y el trabajo se suma la del progreso, basada en la idea de un *continuum* histórico según el cual las sociedades se jerarquizan entre avanzadas y subdesarrolladas, tendiendo estas a pasar de un estado colectivista y autosustentable que se considera inferior a uno superior en donde la modernidad eurocéntrica y capitalista es el espejo a seguir.

Subordinada a la idea del progreso encontramos la ideología de lo urbano, producida y difundida, a decir de Manuel Castells, por el gran capital multinacional, y que organiza la práctica de las

clases dominantes con respecto a la reproducción de la fuerza de trabajo y de las relaciones sociales de producción, uno de cuyos efectos universalizantes es el de “[...] transformar en únicos, procesos sociales diferentes como la megalópolis americana y el hacinamiento humano de Calcuta, naturalizando así las diferencias observadas en su contenido social. Dicho universalismo abstracto permite el dejar de lado la problemática del desarrollo desigual como proceso contradictorio y sustituirla por las tesis evolucionistas en términos de niveles de desarrollo” [Castells, 2008: XIV].

De esta manera, las mediaciones constitutivas del capitalismo, el individualismo, la mercancía, el trabajo, la libertad individual, el progreso y la ideología de lo urbano, dan lugar a una forma social de dominación estructural autogenerada, que hace depender a los individuos de regulaciones aparentemente más racionalizadas e impersonales, por lo que la alienación, de acuerdo con Moishe Postone, dado que no tiene un *locus* determinado, comprendería tanto a los trabajadores como a los capitalistas, funcionando de tal manera que son las *necesidades* de uno mismo la fuente de la coerción.

EL CASO DE LA COOPERATIVA DE VIVIENDA PALO ALTO

La experiencia de la Cooperativa de Vivienda Unión de Palo Alto es un caso de gestión social del hábitat que involucra complejos procesos de auto-organización de pobladores urbanos que luchan por la tierra, la vivienda y los servicios básicos. Su historia como cooperativa se funda en 1972, pero desde hacía ya 50 años existían sus antecedentes, resultado de la migración de pobladores campesinos y algunos indígenas del estado de Michoacán resueltos a emplearse en las minas de arena sobre las que se asienta actualmente la cooperativa, y en buena medida, los desarrollos inmobiliarios de Santa Fe.

A decir de Paula Hernández, hija de uno de los fundadores, la *necesidad* de vivienda no la habían *sentido*, acostumbrados como estaban a vivir en condiciones paupérrimas, en casas hechas de lodo y piedras. A partir de 1930 comienza la formación del “asentamiento irregular”, debido sobre todo al bajo salario de los mineros, que les impedía viajar continuamente a su pueblo natal, derivando en la migración de familias completas, hasta que en los años sesenta se acerca a ellos Rodolfo Escamilla, sacerdote vinculado a la teología de la liberación y de quien se supo su adscripción religiosa tras ser asesinado en 1977, en un caso nunca esclarecido por las autoridades. Escamilla realizaría numerosas reuniones con los jóvenes, por medio de quienes empieza a transmitir a las familias la idea de conformación, primero de una asociación civil y, para 1972, la constitución de la cooperativa de vivienda.

La consolidación de la cooperativa requería la tenencia colectiva de la tierra, para entonces en desuso, y que pretendieron comprar al dueño de la mina, quien en un principio consintió en que se asentaran bajo condición de cobrarles una renta, pero tras agotarse la rentabilidad de los yacimientos optó por desalojarlos a efectos de vender los terrenos a desarrolladores inmobiliarios.

Debido a la falta de acuerdos, los cooperativistas decidieron “tomar la tierra” en julio de 1972, recibiendo como respuesta la confrontación de la fuerza pública. A la fuerza de voluntad colectiva de apoderarse del territorio y hacer frente a las autoridades y propietarios, contribuyeron los acontecimientos estudiantiles de fines de los años sesenta que, lejos de intimidarlos, les infundieron fuerza dada su identidad generacional. Después de más de dos semanas de sitio policial, el fallo de la autoridad resolvió a favor de los cooperativistas, garantizando la compra-venta del terreno.

Para los habitantes de Palo Alto el mayor referente que acompañó su proceso de autogestión social fue Rodolfo Escamilla, de quien comentan era una persona *visionaria y muy culta*; “él quería que fuéramos libres”. Escamilla los acompañó en las primeras gestiones para después dejarles hacer por su cuenta, de tal

suerte que la primera generación de cooperativistas fue capaz de seguir con la autogestión, la cual Escamilla pretendió encauzar a partir de principios tales como el no liderazgo interno: “nos transmitió mucho la idea de no crear liderazgos, no crear caudillos, porque él decía, cuando el líder se va, cuando cambia, el trabajo se rompe porque siempre lo está haciendo él, el caudillo; igual, entonces aquí todos tienen que ser líderes, aquí todos son iguales, aquí todos juntos toman las decisiones”. No obstante la formación que Escamilla procuró a las generaciones jóvenes de la cooperativa, la adquisición de aptitudes y capacidades para desenvolverse dentro de ella no ha sido igualitaria.

Por otro lado, la asamblea, desde sus inicios, ha pervivido con criterios de exclusión según los cuales solo tienen voz y voto los socios. Socias mujeres son pocas, y se considera que su reconocimiento fue “una lucha un poco difícil”. En general, los habitantes de la cooperativa entrevistados coinciden en señalar un declive de la cooperativa, bajo diferentes explicaciones. Para algunos los problemas radican en que “la gente ya no se junta” cuando hay que resolver necesidades comunes; para otros la desunión imperante se debe al desarrollo desigual de sus miembros, y si en un principio acordaron velar, por ejemplo, por la alfabetización de todos sus habitantes, al día de hoy las diferencias en términos educativos son significativas, así como en términos de propiedad.

Con base en un conjunto de entrevistas realizadas a habitantes de la cooperativa, que incluye socios fundadores (primera generación) de entre 70 y 90 años, hijos de fundadores (segunda generación) de entre 50 y 70 años, y nietos de fundadores (tercera generación) de entre 15 y 50 años, procuro identificar, por un lado, las causas de la unidad cooperativista y, por otro el debilitamiento de dicha unidad, así como sus alternativas de solución desde la subjetividad o producción de sentido. Para ello habré de identificar previamente los factores que hicieron posible la organización social en los años setenta.

El contexto de organización cooperativista de fines de los años sesenta y principios de los setenta está relacionado con la influencia de los movimientos sociales derivados de los movi-

mientos de izquierda estudiantiles y de la teología de la liberación, con un trabajo de base inédito en las ciudades y en el ámbito rural. Esto, aunado a una amplia proporción de jóvenes al interior del asentamiento de Palo Alto, son factores externos que explican la organización social. Como señalan algunos entrevistados, la cooperativa no existiría de no ser por la motivación de Rodolfo Escamilla, por lo que consideraremos a Escamilla como el principal agente movilizador externo; pero al mismo tiempo tampoco podría entenderse de no ser por el “coraje” que produjo en los jóvenes de la cooperativa la ola de desapariciones de los estudiantes activistas de Tlatelolco.

En relación con los factores que propiciaron en un principio la conformación de relaciones solidarias, podemos identificar los siguientes: a) los principios del contrato cooperativo inicial, que comprendió acuerdos sobre la construcción simultánea de las viviendas de los socios, el establecimiento de la asamblea y la democracia directa como órgano principal de toma de decisiones, el compromiso de no asumir liderazgos o caudillismos sino de procurar la participación de todos y la asunción de la responsabilidad colectiva de velar por disminuir el rezago educativo de los socios de la cooperativa y de sus familias por medio de la alfabetización de quienes lo necesitaran; b) la activa participación de las mujeres en actividades de gestión social, mantenimiento del hogar y especialmente como catalizadoras de las diferencias entre los miembros de la cooperativa; y c) el interés colectivo de satisfacer su necesidad básica de vivienda.

En contraparte, entre los factores externos que influyeron negativamente en la conformación de relaciones solidarias encontramos: a) la inconstancia en el apoyo de las autoridades capitalinas para el desarrollo de la cooperativa, al grado de que la actitud hacia esta dependía del gobierno en turno; b) las represalias en contra de los cooperativistas, sospechosos de apoyar otros movimientos sociales, en un momento histórico de represión política del entonces régimen priista; c) el incremento del precio del metro cuadrado de los terrenos aledaños a la cooperativa, motivando con ello el interés mercantilista sobre el territorio de la cooperativa;

d) el crecimiento de los habitantes de la cooperativa y de la Ciudad de México, que ante la ausencia de políticas de vivienda efectivas ha devenido en hacinamiento e incremento de la violencia intrafamiliar; y e) los efectos de la reestructuración del trabajo que derivó en que más de un integrante de cada familia se transformara en asalariado y aportara al mismo núcleo familiar.

En relación con los factores al interior de la cooperativa que han influido en el debilitamiento de las relaciones solidarias al interior de esta, encontramos como la más importante a) la falta de actualización del contrato cooperativista. Si por un lado el principal motivo que propició la creación de la cooperativa fue la lucha social por la vivienda, al haberse satisfecho esta necesidad fundamental los cooperativistas perdieron el sentido primordial de la unión. Una vez resuelta esta necesidad, los principios de igualdad en el acceso a la vivienda y en el acceso a una base educativa no fueron reemplazados por nuevos parámetros de desarrollo individual y colectivo, de responsabilidad sobre los otros y de responsabilidad con los otros. Y esta responsabilidad y solidaridad, pudiendo estar caracterizada a partir de una tendencia al bien común, ha sido moldeada por los principios y valores de la racionalidad instrumental capitalista en la que se integra la experiencia de la cooperativa de vivienda: la racionalidad con arreglo a fines que tendrá más o menos éxito en la medida en que se consigan los objetivos o fines esperados, sin importar los medios elegidos para tal efecto.

Otro factor al interior de la cooperativa es b) la falta de actualización de la legitimidad de la autoridad colectiva. Desde su origen la cooperativa ha funcionado de la misma manera, a pesar de que la población no es ya la misma. Sólo los socios tienen derecho a voz y voto, nunca una mujer ha sido elegida para ocupar cargos de dirección o coordinación y la voz de los más de 2 500 habitantes del asentamiento que no son socios no cuenta en la toma colectiva de decisiones. El escenario derivado de ello es que las y los jóvenes y otros actores se encuentran acorralados entre un hábitat que les impide desenvolverse materialmente en condiciones óptimas, dado el hacinamiento, y su consiguiente

deseo de hacer sus vidas en otro lugar, y la censura que implica la falta de reconocimiento de su participación en la toma de decisiones para influir en su hábitat.

Por último, encontramos en c) la falta de actualización de la memoria histórica un factor central del debilitamiento de los lazos solidarios al interior de la cooperativa. Por un lado, la memoria histórica tal como se expresa hoy se encuentra limitada debido a que se basa en un acontecimiento vivido e interpretado únicamente por los socios fundadores, sustrayendo de la actividad histórica narrativa a las generaciones subsiguientes, impidiendo con ello la posibilidad de renovación del sentido histórico de la unión cooperativa.

Es por ello que, como se señaló en un principio, habilitar condiciones de igualdad no produce necesariamente paridades políticas entre sus integrantes, dado que no todos pueden-saben-quieren pensar los problemas que se presentan en igual medida. En otras palabras, la voluntad de autogestión y su implementación práctica no deviene automáticamente en autonomía.

Por otra parte, como señala Ana María Fernández, “[...] un proceso colectivo no es autogestivo en mayor medida porque carezca de líderes, sino porque sus integrantes son más protagónicos [...] no se apropian del poder del colectivo cuando no acumulan para sí el poder-potencia que es de todos. Los liderazgos que se apropian del poder-potencia construyen sutil o brutalmente, autoritaria o seductoramente poderes de dominio y reproducen una y otra vez modos de sujeción” [Fernández, 2001: 31].

En este sentido, una de las mayores tensiones que genera diferencias entre los cooperativistas es la relativa a la profundidad de los propósitos, dado que hay quienes buscan una transformación social más amplia a partir de la organización colectiva y quienes se han integrado al colectivo únicamente para satisfacer una necesidad básica de vivienda; quienes están más interesados en el primer aspecto realizan tareas de relaciones con el exterior y en ellos-as operan cambios subjetivos más significativos, piensan los problemas más allá del proceso productivo: “se va ampliando su horizonte simbólico y esto los vuelve más imaginativos, pero

también más preocupados, empiezan a ver la complejidad en donde están inscritos, la multiplicidad de variables que afectan su situación” [Fernández, 2001: 188].

CONCLUSIONES: LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD COOPERATIVISTA Y SUS RETOS

Señalar que es débil la tendencia hacia relaciones solidarias en determinada experiencia, como en el caso de la cooperativa Palo Alto, no quiere decir que el experimento ha fracasado. Precisamente planteamos la importancia de identificar, tanto en esta como en todas las experiencias que procuran nuevas relaciones sociales, los factores materiales y subjetivos, internos y externos que propician o inhiben la conformación de relaciones solidarias en oposición a la matriz de sentidos capitalista, que privilegia la libertad como independencia de los otros y no como reciprocidad, así como la búsqueda de fines sin cuestionar éticamente el valor de estos, y con ello los medios de los que se vale.

El estudio de la subjetividad parte, precisamente, de la identificación de la manera en que nos constituimos en sujetos y que implica identificar los modos en que aprendemos, nos comunicamos y transformamos el entorno e influimos en los otros, así como los valores desde los cuales pensamos, decimos y hacemos. En segundo lugar, el estudio e intervención en el plano de la subjetividad implica una permanente actitud inquisitiva acerca de los supuestos sobre nosotros mismos y los demás, dado que suponer que las personas somos egoístas o competitivas por naturaleza es cancelar las posibilidades de intercambio recíproco y solidario.

Desde nuestro punto de vista, el principal reto que enfrentan los estudios e intervenciones en el plano de la subjetividad es el escepticismo generalizado en relación con lo que es posible lograr en el plano subjetivo individual y colectivo. El hecho de mantener en el imaginario social la idea de libertad como independencia del colectivo forma parte de los mecanismos de biopoder; más aún, la consideración de que las miserables circunstancias de

las personas son producto de su incapacidad individual también es parte de ello. Por eso es necesario hacer notar que la más reciente reestructuración histórica de las relaciones capitalistas para repuntar su tasa de ganancia se basa en la producción de deseos como necesidades, para lo cual el aparato comunicacional del capitalismo hace uso de especialistas en aquellas ramas del conocimiento que más información aportan sobre el comportamiento individual y agregado de las personas.

Otro de los retos de los estudios de la subjetividad radica en que, al no ser posible una idea voluntarista del cambio social, sino que están implicados procesos materiales y subjetivos al mismo tiempo, los estudios de la subjetividad tendrían que tender a complementar estrategias de transformación material, lo cual consideramos que se logra revalorando la política como acción colectiva basada en valores comunes, tendientes a la solidaridad o bien común. Porque es en el ejercicio de la política en donde caben posibilidades para otorgar nuevos sentidos y modos a nuestro hacer.

En el caso de la Cooperativa Palo Alto, las alternativas para reconstruir la unidad cooperativista se encuentran en la raíz de los factores que han propiciado su debilitamiento, a saber: la memoria colectiva, el contrato cooperativo y la autoridad colectiva. Si los compañeros cooperativistas deciden emprender un proceso de actualización de estos tres elementos, atendiendo la subjetividad que ha dado pie al actual estado de cosas, y a la que aspiran, consideramos que son altas las posibilidades de transformación de una racionalidad instrumental hacia una liberadora solidaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Castells, Manuel (2008), *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI Editores.
- Escobar, Arturo (2007), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Gobierno Bolivariano de Venezuela.

- Fernández, Ana María (coord.) (2001), *Subjetividad y política*, Buenos Aires, Biblos.
- Galcerán, Montserrat (2009), *Deseo y libertad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Harvey, David (2004), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.
- Ortiz Flores, Enrique y Zárate, María Lorena (comps.) (2004), *De la marginación a la ciudadanía: 38 casos de producción y gestión social del hábitat*, Barcelona, Coalición Internacional para el Hábitat.
- Postone, Moishe *et al.* (2005), *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Quijano, Aníbal (1990), “Estética de la utopía”, en *Hueso Húmero*, (27): 32-42, diciembre, Lima, Perú, Mosca Azul Editores.
- Wallerstein, Immanuel (2007), *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI Editores.
- Zangaro, Marcela (2011), *Subjetividad y trabajo*, Buenos Aires, Argentina, Herramienta.

CAPÍTULO 11

COOPERATIVA DE TRABAJADORES DEMOCRÁTICOS DE OCCIDENTE (TRADOC EX EUZKADI): COGESTIÓN EN UNA EMPRESA RECUPERADA POR SUS TRABAJADORES

*Sarya Luna Broda**

En este capítulo se presenta el caso de la Cooperativa Tradoc como un caso específico de empresa recuperada por los trabajadores. Se sostiene que, a pesar de las dificultades y tensiones, la cooperativa es un epicentro de relaciones laborales liberadoras y solidarias, un espacio de politización y una experiencia de recolectivización del trabajo, acercándolo a la vida cotidiana y comunitaria.

La cooperativa Tradoc, la cual se conformó en 2005 después de una larga y compleja lucha sindical, se dedica a la producción de llantas, en la región de El Salto, Jalisco. Dicha cooperativa ha establecido asociaciones *sui generis* con empresas privadas y con trabajadores asalariados, que dan un carácter muy particular a la misma.

* Psicóloga social y pasante de la maestría en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Correo electrónico: <saryama@yahoo.com.mx>.

La estructura del capítulo es la siguiente: en el primer apartado se presenta una discusión sobre el fenómeno de las empresas recuperadas en América Latina; en el segundo se abordan algunos rasgos de la Cooperativa Tradoc, considerando su lucha sindical y sus nuevas formas de organización a partir de su conformación en cooperativa, y que configuran una nueva racionalidad y relaciones sociales y laborales distintas; por último, en el tercer apartado se analiza la experiencia de Tradoc a la luz del fenómeno más amplio de la recuperación de empresas en el subcontinente.

El trabajo se realizó a partir de la consulta de diversas fuentes bibliográficas y de entrevistas a líderes y trabajadores de la cooperativa realizadas en campo durante el año 2010.

EL FENÓMENO DE LA RECUPERACIÓN DE EMPRESAS EN AMÉRICA LATINA

El predominio de la relación capital-salario ha pasado por un proceso de crisis, con una consecuente emergencia de otras formas de producción, de organización del trabajo y de los recursos que se han ido articulando acordes al actual patrón de reproducción capitalista. En este contexto, la recuperación de empresas por sus trabajadores (ERT) es un fenómeno de la lucha contra el desempleo que deriva en procesos de autogestión laboral. En Latinoamérica, la economía popular y solidaria surge entre los años noventa y su actualidad la ubica como una “novedad sociológica” [Quijano, 2007] ante la actual exclusión laboral y junto con los nuevos movimiento sociales. Al igual que estos nuevos sectores de la economía, las ERT recuperan formas históricas de organización como la reciprocidad y la autogestión laboral, pero no son su continuación cronológica, porque responden a las consecuencias del neoliberalismo actual en cada país. Su estructura de autoridad es colectiva y de activa participación democrática, e importan mucho las relaciones comunitarias y de confianza.

Las ERT, según Ruggeri [2010] son un proceso social, económico y político que presupone que una empresa que operaba de

manera capitalista y/o patronal desembocó en una lucha por reactivarla de manera autogestiva en el horizonte del desempleo. En el proceso se van adoptando la asamblea como forma de toma de decisiones, la igualación o equidad de remuneraciones, las “devoluciones” comunitarias o la “apertura” de las fábricas a la sociedad y las alianzas solidarias con otras organizaciones. En América Latina se han documentado principalmente los casos de ERT en Argentina; donde se acuñó el término después del estallido social del 2001 y existen cerca de 200; así como los casos en Uruguay más cercanos a la tradición sindical independiente; o en Brasil bajo el término de *autogeridas* y muy relacionadas con el auge de los emprendimientos de la economía solidaria. En Venezuela las ERT se han dado en circunstancias distintas bajo el *socialismo del siglo XXI* en el que el proceso está relacionado con la estatización de empresas quebradas o aquellas que los trabajadores pusieron a producir en medio del paro de los empresarios anti chavistas, así como con las reformas constitucionales que promueven la gestión comunitaria. En México no se utiliza el término de ERT, siendo más genérica la figura del cooperativismo, porque es adoptada comúnmente en el aspecto legal y por la tradición que tuviera auge con el cardenismo. En general, son predominantes las experiencias rurales y es una figura contrapuesta al *corporativismo*, tan arraigado en el mundo del trabajo. Son representativos los casos del diario Excélsior, la cementera Cruz Azul y la cooperativa Pascual de refrescos, Tradoc y, en la última década, una nueva generación de organizaciones adscritas a la llamada economía solidaria.

Ruggeri [2010] menciona que los procesos de autogestión de las ERT se destinan a insertarse, por lo menos en primera instancia, dentro del mercado. Se trabaja para el mercado, pero se organiza el trabajo de manera autogestiva. Las ERT surgen en el marco de la “crisis de comando capitalista”, la “vulnerabilidad de la relación laboral”, el debilitamiento de las organizaciones tradicionalmente representativas de los trabajadores y frente el desamparo de la clase obrera ante las reformas laborales. Es la percepción de injusticia que orilla a los trabajadores a romper

“lealtades” existentes y a sostener una lucha para recuperar y reactivar la fuente de empleo. Pero no se trata de cualquier trabajo, sino de recuperar el valorado como genuino y digno. En palabras de Julián Rebón, los trabajadores de las ERT, “[...] al rescatar el pasado para desafiar el presente, casi sin pretenderlo, en el campo de la acción configuran un nuevo futuro. Deberán dejar de ser asalariados para preservar su condición de trabajadores, trabajar sin patrón para poder trabajar, innovar socialmente para prolongarse parcialmente en su identidad” [Rebón, 2007: 15]. Gracia [2011] considera las ERT como una forma de acción colectiva en la que se expresan y gestan construcciones sociales, morales y simbólicas, englobando transformaciones en las subjetividades a partir de la lucha y la construcción del proceso autogestivo. Autores como Thompson, Moore, Alberoni y Honneth observaron que no es solo la experiencia de la necesidad económica lo que da lugar a la confrontación social sino también un componente moral y “nociones legitimantes” de percepción de injusticia y falta de reconocimiento, así como significados culturales compartidos comunitariamente, como el del trabajo formal [Gracia, 2011]. Entonces, la dignidad actúa como un eje articulador para sostener la lucha en oposición a la condición de desempleo. Rebón [2007] indica que no se trata de “sobrevivir” de cualquier modo, sino de satisfacer sus necesidades sociales y reproducir su identidad. En su mayoría los trabajadores de las ERT han sido asalariados toda su vida y son proveedores en la familia, por lo que al defender la empresa también reivindican aspectos afectivos, de su identidad, y de su cultura. Gracia [2011] a partir de Alberoni nombra como “Estado naciente” a la confluencia de factores y las respuestas a una problemática, a partir de las cuales se gesta una salida antes no vislumbrada por sus protagonistas. Acorde con este concepto, para que un colectivo se movilice y se constituya como grupo antagonista debe haber un conflicto que los orille a solidarizarse entre sí, en oposición a otros actores con los que se disputan recursos materiales o simbólicos, que provocan una vivencia valorada como injusta. De acuerdo con Alberoni [1981], un “Estado naciente” es aquel en que “[...] se

interrumpen las características de las relaciones sociales institucionales y las formas de la vida cotidiana, y el subsistema social que ellas implican entra en un nuevo Estado con propiedades particulares [...] de excepción, y mientras no haya alternativas de recomposición, facilita el nacimiento de salidas no previstas” [Gracia, 2011: 98-101]. Por su parte, Polanyi [Gracia, 2011] ha señalado que las movilizaciones obedecen a una necesidad popular de reorganizar el sistema social ante fuertes sensaciones de injusticia y traición, lo que es posible identificar como un factor de la génesis de las ERT. Este momento de cambio contiene en sí mismo procesos de vanguardia e innovación a la vez que estrategias para conservar o restablecer el orden alterado. En general, los trabajadores de las ERT tienen la experiencia de haber sido obligados a asumir una actitud antagonista sin desearlo, pues su pretensión concreta es conservar su empleo e identidad. Es por ello que, pasado el periodo de crisis, en varios casos inicia un estado de institucionalización de la experiencia y puede observarse la reproducción de la terciarización de miembros no fundadores, las diferenciaciones de los retiros y debilitamiento de las asambleas. Sin embargo, en muchas ERT el estado de transición que vivieron en ese momento histórico determinado les hizo descubrir una solidaridad alternativa, lo que les permitió explorar más allá de las fronteras de la realidad a la que estaban habituados. Esa solidaridad emergente junto con las prácticas de reciprocidad y cooperación terminan siendo adoptadas en las ERT como elementos constituyentes de sus nuevas relaciones laborales, ingredientes que hacen posible sostener su trabajo y les dan legitimidad social. Defender el “derecho al trabajo” frente al “derecho de propiedad” así como descubrir que el trabajo no es una actividad económica sino una relación social que puede ser de dominación o de realización colectiva, son enseñanzas de las ERT a la problemática de empleo. Son varias las ERT que luego del conflicto sostienen relaciones solidarias o de reciprocidad con la localidad y con otras organizaciones que se han descrito como la “apertura de las empresas” o “retribución comunitaria”. Otro elemento común que se conserva es la asamblea, como órgano

democrático de toma de decisiones y que han sido innovadas al sustituir figuras jerárquicas por otras, como por ejemplo la del coordinador. Algunos autores como Candia [2006] y Wyczykier [2007] las consideran procesos de rearticulación o de recolectivización laboral, que permiten protegerse de la sistemática violencia material y simbólica del desempleo estructural.

En las ERT se presentan dos tensiones principales: la primera entre mercado y reciprocidad, y la segunda entre lo “viejo” y lo “nuevo”. Se produce para el mercado, pero se organiza el trabajo bajo criterios no capitalistas. La gestión y trabajo son autónomos, pero subsisten prácticas de trabajador en dependencia o se interpone el interés individual frente al colectivo. Las anteriores son paradojas presentes en las ERT que no hacen más que mostrar la complejidad del fenómeno y sus diversas aristas con tensiones permanentes. Las ERT antes que ser una opción ideológica anticapitalista, aportan un modelo de economía solidaria desde su realidad local y como eslabones dentro de las cadenas productivas del mercado. En los hechos, son una forma de autoempleo y autonomía que mantiene una permanente tensión entre mercado y reciprocidad. Coincidimos con Gracia [2011] en que cada ERT ha sido una correa de transmisión de una experiencia que acumuló y sedimentó experiencias con muchos aprendizajes en campos como el administrativo, productivo, económico, jurídico, político, colectivo y subjetivo. Así, las ERT contribuyen a colocar en el horizonte la posibilidad de un proyecto de sociedad diferente que puede subvertir la explotación, dominación y enajenación del trabajo y la existencia.

COOPERATIVA TRABAJADORES DEMOCRÁTICOS
DE OCCIDENTE DE EL SALTO JALISCO

Historia y surgimiento

En diciembre de 2001, los trabajadores de la planta de Euzkadi se enteraron de manera informal que la patronal de Continental

Tires había decidido cerrar de manera unilateral la fábrica. En respuesta, el Sindicato Nacional Revolucionario de Trabajadores de la Compañía Hulera de Euzkadi (SNRTE) emplazó a huelga para evitar el desalojo de la unidad productiva, misma que estalló en enero de 2002, fue reconocida recién en marzo de 2004 y se extendió hasta enero de 2005. Previo al cierre, Continental había intentado mutilar bajo amenazas el *contrato ley* de trabajo que era una forma colectiva muy favorable, en el que toda la industria del hule nacional negociaba las condiciones generales de trabajo con los patrones.¹ Tal antagonismo desembocó en el cierre de la planta por la patronal. La medida de Continental contra el SNRTE no causó oposición ni en el gobierno estatal o federal, ni en las instituciones responsables en materia de trabajo pues tenía afinidad con las reformas que se venían fraguando para dismantelar el contrato ley de la rama del hule.

A pesar de este contexto adverso se inició la lucha por la reapertura de la fábrica, la cual fue protagonizada por los líderes sindicales y un poco más de 600 trabajadores. La huelga se pudo sostener fundamentalmente por la estrategia del *internacionalismo proletario*, la solidaridad familiar y local. A nivel nacional, los trabajadores encontraron no solo el apoyo de la clase obrera sino múltiples expresiones de solidaridad de diversos sectores de la sociedad. La articulación con otras organizaciones fue muy importante para denunciar cómo el gobierno, por acción u omisión, avalaba proyectos en los que se privilegiaban los intereses del capital extranjero o patronal a costa de los derechos de los trabajadores o de las poblaciones locales. El 26 de enero de 2005 se resolvió el conflicto cuando se firmó con la multinacional el llamado Acuerdo Marco. Según Monterrubio [2012], en este el SNRTE acepta las liquidaciones, se compromete a retirar las demandas individuales de reinstalación y a levantar la huelga. Continental se obliga a transferir a los trabajadores la mitad de la empresa en compensación por pasivos laborales, a entregar 120 millones de

¹ Las contrarreformas patronales se habían logrado frenar por la corriente roja *clasista* del sindicato independiente de la Confederación de Trabajadores de México.

pesos por las liquidaciones pendientes y a retirar las demandas penales interpuestas contra los dirigentes sindicales. Los gobiernos federal y estatal mediaron y aportaron dinero para capacitación laboral y para rehabilitar la planta que fue entregada a los trabajadores retomando su propuesta de conformarse como una cooperativa asociada con Llanti Systems de Querétaro a partes iguales.

Así, en enero del 2004 nace la *Cooperativa Trabajadores Democráticos de Occidente* (Tradoc) y la empresa cambia su nombre por *Corporación de Occidente* (Coocsa). En junio de 2005 se inicia la producción. En 2008, ante la crisis económica y la problemática de abastecerse de materia prima, Coocsa busca un socio más. Tras una búsqueda y negociaciones se acordó una cogestión tripartita con Cooper Tire. El consejo de administración de la nueva empresa es tripartito, la participación en el mismo depende de las acciones que se tengan y los cargos se eligen por negociación. En 2008 Tradoc tenía 42% de las acciones, Cooper 37% y Llanti Sistem 21%. En la actualidad Tradoc conserva 42% y Cooper el resto, tras la salida de Llanti Sistem.

La cogestión con el capital privado

La resolución del conflicto con la conformación de una cooperativa y la empresa en cogestión fue la única salida posible frente al desempleo. Según Enrique Gómez, el asesor político del SNRTE, para el gobierno y el sector empresarial la cooperativa era una vía no solo para resolver el conflicto, sino también una oportunidad de eliminar el dique que representa el sindicato ante el avance de las reformas de flexibilización laboral, reformas que preveían echar abajo el contrato ley en la industria del hule [Pastrana, 2005]. En el caso de Llanti Sistem la asociación era de interés solo en la medida que desapareciera el sindicato, en lo que coincidió también Cooper. De acuerdo con la entrevista realizada en la planta al gerente de Cooper, Jeff Shumaker, en 2010, Cooper valora que a diferencia de lo que ocurre con un sindicato con el

que hay que estar negociando constantemente, con la cooperativa se puede avanzar más, porque estas reglas no están establecidas y se pueden hacer de manera conjunta.

Hoy día, Coocsa se asienta sobre una serie de acuerdos cuya negociación es permanente, y, según sus integrantes, ha garantizado el respeto a la autonomía de los trabajadores. Tradoc es la entidad sobre la que recaen todos los asuntos de los trabajadores. Cooper Tires es responsable del rubro de comercialización y abastecimiento de materia prima, cuestión que la cooperativa no puede resolver por sí misma por los niveles de competitividad del mercado del hule y los neumáticos. En lo que respecta a la toma de decisiones de la corporación, dentro del consejo de administración de Coocsa se requiere 70% de acuerdo y en el caso de proyectos de inversiones mayores a un millón de pesos, 100%, lo cual le garantiza legalidad a la toma de decisiones. Hasta la fecha, los trabajadores caracterizan la relación como armónica, en el sentido de que a nivel económico la corporación se ha visto muy beneficiada por la participación de Cooper Tire, y este ha sido un socio respetuoso de la organización de la cooperativa y sus decisiones internas. Sin embargo, no se descarta que la dependencia económica de su socio comprometa el nivel de autonomía real de los trabajadores, puesto que no son autosuficientes para proveerse de materia prima, ni en el tema de renovación tecnológica o en la comercialización.

ORGANIZACIÓN DE LA COOPERATIVA TRADOC

Tradoc se conforma por un consejo de administración y un consejo de vigilancia, que son elegidos cada tres años. La cooperativa está integrada por los trabajadores fundadores y algunos familiares que han entrado a sustituirlos. Cada socio tiene un capital social igual y acciones de riesgo social diferenciadas de acuerdo con los salarios caídos que Continental les pagó. Los trabajadores socios de Tradoc pertenecen, junto a los demás de ingreso posterior, a la cooperativa denominada Promociones

Empresariales (Proem), que depende de Tradoc en lo que respecta a las decisiones laborales y la participación en la producción. Es decir, Proem agrupa tanto a los trabajadores socios de Tradoc y a los de nuevo ingreso, que después de cinco años pueden formar parte de Tradoc. Algunos nuevos han entrado directamente a Tradoc en el lugar de un familiar y aquellos cuyos familiares continúan siendo poseedores de las acciones solamente entran a Proem junto con los nuevos trabajadores ya sea porque pertenecen a una organización con la que tienen relación, porque pertenecen a la población local o por selección. En la actualidad, en Proem hay 1 020 trabajadores, de los cuales 20 son mujeres y alrededor de 600 son socios de Tradoc. Por parte de Cooper Tire laboran el gerente de la planta y algunos especialistas, principalmente ingenieros y personal administrativo. A cargo de la presidencia de Coocsa se encuentra Jesús Torres Nuño, el líder sindical.

La situación actual de Coocsa en el mercado de llantas es muy exitosa, considerando que Cooper Tire es una de las diez empresas mejor posicionadas globalmente.² El producto se destina esencialmente al mercado de Estados Unidos de América y 20% al mercado nacional. Los costos e ingresos se dividen de acuerdo con el porcentaje de acciones y mediante negociaciones constantes. Tradoc impulsa la venta de su marca propia, *Black Stone*, la cual representa poco más de 2% de la producción general de la empresa y se ha acordado incrementar de manera paulatina el porcentaje. De esta manera se intenta mantener cierta sustentabilidad económica en el mercado nacional y la intención de expansión hacia Centroamérica y Sudamérica. En este tenor, ha habido intentos de favorecer su venta mediante mercados de cooperativistas y apoyar a productores nacionales mediante instancias gubernamentales, sin que hayan progresado estos proyectos por falta de una política efectiva de apoyo a los productores, o debido a que estos ya tienen comprometida su producción o no alcanzan a producir la cantidad de materia prima necesaria.

² Fuente: <<http://coopertire.com/Home.aspx>>.

En general, las ganancias y los excedentes de la cooperativa que derivan de las acciones y la venta de su marca se dirigen a las remuneraciones de los trabajadores, y la inversión es acordada por la corporación, con las aportaciones solidarias con otros movimientos y por las peticiones de gente de la región, lo cual es previamente acordado en asamblea. En la actualidad, mantienen un monto fijo para los trabajadores del SME, los mineros de Cananea, la Minera de Potosí y familias afectadas por la contaminación en El Salto. Asimismo, hay un monto que se destina al retiro de los compañeros fundadores, muchos de los cuales están o se acercan a la edad del retiro, lo cual se ha vuelto una gran preocupación para Tradoc, ya que el pago de sus acciones en algunos casos rebasa el millón de pesos por el monto de salarios caídos que Continental tuvo que pagar y que constituyó el capital inicial de la cooperativa.

La producción en la planta continúa con el modelo fordista-taylorista que existía previo al conflicto; no obstante, se ha incorporado tecnología de punta y capacitación de los trabajadores para aumentar la producción y calidad. Tradoc sustituyó la figura de *supervisor* por la de *coordinador de área*, lo cual significa una ruptura con el sistema de jerarquías; en su lugar, en cada sector de la fábrica se toman decisiones a partir del consenso entre los trabajadores implicados, teniendo al coordinador como mediador interno y hacia el exterior. Este cargo, que es elegido por los trabajadores y en consejo de administración, ha dado mayor fortaleza a la autonomía de la gestión obrera de la producción. La figura de coordinador se distingue por ser un cargo que conlleva una mayor responsabilidad, pero sin que posea una jerarquía superior sobre el resto de los trabajadores. En los hechos, hay varias fricciones, ya que se siguen reproduciendo dinámicas propias de la relación trabajador-supervisor, ya sea que se cuestione a coordinadores, administrativos o al consejo. Llega a suceder que la figura del patrón ausente se proyecte a los coordinadores, que se dé cierto ejercicio de poder por algún coordinador o que ocurran rivalidades entre sectores de la fábrica.

En general, cada trabajador asume la responsabilidad de su labor y colabora junto con sus compañeros de área; sin embargo, hay algunos que siguen esperando órdenes, se ausentan o llegan tarde, trabajan con un ritmo holgado a falta de supervisión, o interponen un cierto individualismo ante el interés colectivo. Existe un patrón interiorizado y una identidad del asalariado que se enfrenta al trabajo autónomo, lo cual ha llegado a ser un punto de conflicto. Algunas de las problemáticas que se han presentado es que hay diferentes niveles de compromiso con la producción, en lo político y en lo comunitario, lo que afecta la organización en general, pero se intentan contener mediante las normas de convivencia y sanciones o sistemas de bonificación.

Los trabajadores demuestran un gran compromiso con la empresa por el valor afectivo que cobró con el conflicto y recuperación; no obstante, en lo cotidiano las relaciones no están exentas de conflictos propios del complejo proceso de organización sin una patronal. Muchos de los trabajadores antiguos refieren que en tiempos de Continental prevalecía un ambiente de poca libertad y abusos patronales, situación que ha quedado muy atrás con la cooperativa. En general, los trabajadores describen el ambiente laboral como de cordialidad y solidaridad aunque siempre existe la presencia de conflictos.

A nivel regional, el trabajar en Coocsa es valorado positivamente, tanto por la victoria que lograron en el conflicto como por su alta percepción de ingresos³ y la libertad con la que realizan su trabajo. Dentro de la organización subsisten los liderazgos de tiempos del sindicato, y existe un gran aprecio por ellos y el

³ Las percepciones salariales de los trabajadores son diferenciadas. Desde 2011 Tradoc ha podido garantizar a sus socios retiros con un promedio de 18 000 pesos, los jefes de producción cerca de 25 000 pesos mensuales y, por un acuerdo de asamblea, los directivos ganan lo mismo que un obrero calificado. Se goza de prestaciones superiores a las de la ley (Jesús Torres, presidente Coocsa y Tradoc, en entrevista con Manuel Sánchez Ramírez, 4/11/ 2011, Jalisco). “Solidarizando la economía, hacia la construcción de alternativas”, suplemento Clavius, comunidades y saberes del periódico *La Jornada*, año II, núm. 4, noviembre 2011 disponible en <http://portal.iteso.mx/portal/page/portal/Dependencias/Rectoria/Dependencias/Direccion_de_Integracion_Comunitaria/Dependencias/Centro_de_investigacion_y_formacion_social/clavius/suplemento04.pdf>.

tipo de relación por la que sobre los líderes recae mucha responsabilidad en la toma de decisiones o incluso se delega la conducción de la cooperativa. Puede decirse que también hay un voto de confianza inherente a la organización de las bases respecto a sus líderes, misma que se construyó en el periodo de recuperación del sindicato, de lucha contra Continental y por el buen manejo del consejo de administración. El consejo de administración se ha conformado por miembros del antiguo sindicato y los líderes que estuvieron en la lucha siguen siendo reelegidos casi por unanimidad. El efecto que tiene esto en la fábrica es que se logra una continuidad en la administración que beneficia la relación con el socio y se va dando una diferenciación de saberes entre trabajadores y funcionarios administrativos que no es percibida como negativa.

Ejercicio democrático de los poderes de decisión

La toma de decisiones dentro de la cooperativa Tradoc se da mediante dos asambleas anuales en las que participan todos los socios y mediante el consejo de administración (CA). A diferencia de los obreros industriales de la zona, que no tienen una cultura asamblearia, Tradoc heredó de su sindicato la figura de asamblea general. De acuerdo con Torres [2010] esta fue en el sindicato la máxima autoridad y en Tradoc lo sigue siendo. Cada socio tiene un voto y libre participación en la asamblea, la cual se caracteriza por ser un espacio de información financiera en la que se tratan todos los asuntos de la empresa mediante la discusión, lo cual ya es una tradición. Por parte de Proem no hay participación en las asambleas de Tradoc ni esta posee su propia asamblea. De acuerdo con la entrevista realizada a Enrique Gómez [2012], asesor político de Tradoc, tampoco existe una demanda sostenida por parte de los trabajadores de Proem para empezar a tener asambleas u otros mecanismos de mayor participación en las decisiones. Algunas causas pueden ser atribuidas a la relación construida de los trabajadores con sus líderes, herencia del tiempo del sindicato,

que les otorga confianza para dirigir la gestión y una aparente satisfacción con la democracia y participación existentes. El hecho de que se realicen dos asambleas por año goza de conformidad entre los trabajadores y no se ha planteado la necesidad de celebrar un mayor número de ellas. A partir de lo obtenido en 2010 durante el trabajo de campo realizado, parece ser que esta conformidad se relaciona con una separación en lo cotidiano entre la producción y las tareas de gestión, pudiéndose hablar incluso de cierta delegación de responsabilidades, una diferenciación de tareas de producción y administración, así como una gran confianza hacia los líderes. La oportunidad de ejercer una mayor participación de las bases parece no estar en la agenda de cambio y está supeditada a la demanda de los tiempos de producción, así como la adecuada remuneración económica, que parece no apresurarla.

La solidaridad y la proyección política

Tradoc ha mantenido relaciones de solidaridad con otros grupos y con la comunidad local, las cuales se caracterizan porque se realizan en especie y en aportes monetarios, se da la participación en movilizaciones, actos políticos o asesorías en conflictos laborales. A nivel de cooperativas se está participando en la organización de un Consejo Superior del Cooperativismo y a nivel de las comunidades de El Salto Tradoc realiza acciones conjuntas con organizaciones locales en materia de mejora de instalaciones y servicios públicos para reducir el nivel de marginación. También participa en las movilizaciones contra la contaminación de la localidad.

El líder, Jesús Torres, ha referido [2010] que en medio de una larga y difícil huelga hubo que elegir entre la cooperativa o la derrota. Se tuvo que sacrificar al sindicato y se decidió asumir esa figura legal para reabrir la fábrica sin que esto representara para muchos de los trabajadores una alternativa en la que se sintieran identificados con la opción. Para líderes como él, que pro-

vienen de una militancia de izquierda y que comulgan con el socialismo, la cooperativa es solo una alternativa para rescatar empresas en situaciones como las que enfrentaron y no es extensiva para todos los conflictos, ya que depende de condicionamientos como el hecho de pertenecer a determinada rama industrial y las características de la producción de cada fábrica. Plantea entonces que optar por la forma de cooperativa es solo una solución para algunos casos y esta salida no significa que se pueda alcanzar una transformación del capitalismo si se carece de procesos de politización. Los trabajadores más politizados de Tradoc coinciden en separar lo que en la realidad es posible y lo que es el modelo de organización que desearían. Mantienen una sana relación con el cooperativismo, en el sentido de promover el valor de la solidaridad interna, hacia otras organizaciones y a la población local. Tradoc es parte de una organización de industrias que tienen interés colectivo por defender la propia cooperativa, pero eso, según Jesús Torres [2010], no antepone su interés de apoyar a compañeros despedidos de las mismas fábricas o promover la organización sindical democrática. Es así que para Torres la cooperativa tiene que ser un *polo de solidaridad*. Torres [2010] se expresa al respecto:

[...] nosotros estamos pensando en transformar la sociedad, y no se puede pensar en eso desde la desinformación política, y es permanente, nosotros todavía no terminamos de formarnos políticamente, tenemos que prepararnos y esto es una tarea permanente, yo siento que cuando menos en la participación que me tocó a mí fue fundamental la formación política.

Así, los trabajadores de Tradoc tienen diferentes niveles de politización y sus intereses sobre el proyecto varían entre ellos, pero puede decirse que coinciden en que valoran su fuente de trabajo colectivo y que pueden trabajar bajo condiciones que ellos mismos regulan, y el hecho de que hayan democratizado la toma de decisiones y que su experiencia sea un ejemplo para la clase trabajadora, y una herencia para sus familias, y que esto

conlleva un mensaje de que es posible defender los derechos laborales, trabajar sin patrón, tener relaciones solidarias y aspirar a mejorar las condiciones de vida. De esta manera, las relaciones de apoyo que Tradoc sostiene con distintos actores y movimientos nacionales, su participación en actos políticos de izquierda y el vínculo cotidiano con la comunidad local han llegado a formar parte de su identidad. No obstante que los dirigentes son conscientes de todas las limitantes dadas por el sistema capitalista y la política laboral imperante, siguen creyendo en modelos de sociedad como el socialismo y no renuncian a considerar que, aunque lejana, es una posibilidad, y que su experiencia es un granito de arena que sirve a los trabajadores como ejemplo de que es posible organizarse bajo principios como la solidaridad, sustituir la acumulación por el principio de reparto equitativo y luchar por trabajos dignos.

ELEMENTOS PARA REFLEXIONAR SOBRE LA EXPERIENCIA DE TRADOC COMO UN CASO DE ERT

Tradoc es una experiencia que como muchas ERT surgió de la defensa de los puestos de trabajo ante la intransigencia patronal, la ruptura de la relación laboral y la omisión gubernamental. Ante este tipo de escenarios adversos, las formas de trabajo autogestionado y las propuestas de otra economía como Tradoc son opciones que generan los propios trabajadores para mantener su empleo. Son experiencias que van a contracorriente, sin que exista una política laboral pertinente que compense su situación de desventaja frente al capital privado y que proteja a los trabajadores. Estas experiencias autogestivas se han vuelto parte del propio capitalismo, por las que se compensa la carencia de oportunidades laborales para amplios sectores de la población y su existencia tiene una función de válvula de escape ante el conflicto social. Sin embargo, por más adversidades y limitaciones que enfrentan, han ido desarrollando innovaciones que superan la satisfacción de sus necesidades, propiciando que las empresas

se vuelvan epicentro de relaciones liberadoras y solidarias, espacios de politización, y una manera de recolectivizar el trabajo acercándolo a la vida cotidiana y comunitaria. Los sistemas de gestión que se generan dentro de las ERT son estrategias muchas veces improvisadas y condicionadas por las limitantes de su situación, pero que maduras con la experiencia han aportado modelos democráticos y un conocimiento integral de los aspectos de gestión.

En el caso de Tradoc, la salida al desempleo fue la gestión. La empresa es altamente rentable y competitiva, sin que por ello se pierda la tradición democrática de su sindicato; el aprendizaje que dejó el periodo de huelga hace que no se olvide la solidaridad. El trabajo en la planta no está exento de múltiples conflictos propios de trabajar bajo dos racionalidades: en la tensión permanente entre el mercado y la reciprocidad/autonomía, y la tensión que se da cuando se reproducen viejas prácticas dentro de la realidad actual de la autonomía; a pesar de la dependencia de la cooperativa con su socio Coper Tire, Tradoc ha sabido construir acuerdos y proteger su autonomía con gran habilidad de negociación. Para su socio, el beneficio ha sido no tener que lidiar con los conflictos laborales y la supervisión del trabajo, además de que hay un gran nivel de compromiso de los trabajadores como socios. Para Tradoc ha sido la oportunidad de demostrar su capacidad de gestionar la producción y desalienarse de las relaciones patronales. En este sentido, la autonomía obrera que existe en la empresa es una gran transformación, que sin que ponga a discusión el modelo de producción, ni que la actividad económica se oriente hacia el mercado, es una experiencia de recolectivización del trabajo mediante la que se antepone el interés colectivo al comercial.

Son varias las contradicciones que aún se presentan y queda pendiente erradicar las relaciones inequitativas entre géneros, las situaciones de terciarización laboral y replantear el impacto ambiental de su actividad industrial; sin embargo, Tradoc es hoy en día un epicentro de solidaridad, reciprocidad y promoción de formas laborales más democráticas que en el escenario nacional

han permitido la discusión sobre formas económicas distintas a las tradiciones corporativas

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco [1981], *Movimiento e Institución* (Madrid: Editora Nacional).
- Candia, José Miguel (2006), *América Latina en la era neoliberal: trabajo, demandas sociales y luchas políticas*, tesis de grado de doctor en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, división de Estudios de Postgrado, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Gómez, Enrique (2008), *Ellos sí pudieron mirar el cielo. La victoria obrera en Euzkadi*, México, Ediciones El Socialista.
- Gracia, María Amalia (2011), *Fábricas de resistencia y recuperación social. Experiencias de autogestión del trabajo y la producción en Argentina*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- López, Dania (2012), “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas” en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Monterrubio Alfaro, Gustavo (2012), “Rodando por la Autopista del capitalismo en crisis: Tradoc” en Libertad y Concordia, 7 mayo de 2012 en *Jalisco Opina*, <<http://libertadyconcordia.wordpress.com/2012/05/07/rodando-por-la-autopista-del-capitalismo-en-crisis-tradoc/>>, febrero de 2013.
- Nájera, Mario Alberto *et al.* (2008), *Testimonio de una victoria obrera del siglo XXI. Una huelga internacionalista ejemplar: la batalla de Euzkadi*, México, Ediciones Presente y Futuro.
- Pastrana, Daniela (2005), “México: Euzkadi, el triunfo de la resistencia obrera”, tomada del suplemento dominical *Masiosa-re* del diario *La Jornada*, martes 25/01/2005.

- Quijano, Anibal [2007], "¿Sistemas alternativos de producción?" en José Luis Coraggio (coord.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira, Buenos Aires.
- Rebón, Julián (2007), *La empresa de la autonomía. Trabajadores recuperando la producción*, Argentina, Colectivo Ediciones, Ediciones Picasso, colección Andamios, Ciencias Sociales.
- Ruggeri, Andrés (coord.) (2010), *Trabajo precario y autogestión en América Latina*, propuesta para la conformación de grupo de trabajo de Clacso, inédito.
- Salgado, Rodrigo (2010), *Empresas recuperadas por sus trabajadores: socio génesis y desarrollo del proceso en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*, tesis de maestría, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Torres Nuño, Jesús [2010], Entrevista, realizada por la autora a Jesús Torres Nuño, presidente de la cooperativa Tradoc y de Coocsa en julio del 2010 en la planta de El Salto, Jalisco, México.
- Wyczykier, Gabriela (2007), *De la dependencia a la autogestión laboral: sobre la reconstrucción de experiencias colectivas de trabajo en la Argentina contemporánea*, tesis doctoral, Argentina, Flacso.

GLOSARIO

BUEN VIVIR

El Buen Vivir es el resultado de una larga lucha social, política y epistémica del movimiento indígena en las últimas dos décadas. Responde a la urgencia de un contrato social radicalmente diferente, que presenta alternativas al capitalismo. Es una oportunidad para construir en colectivo un nuevo modelo de desarrollo, y se basa en la generación de nuevos equilibrios, incluyendo la calidad de vida, la democratización del Estado y la atención a las preocupaciones biocéntricas [Walsh, 2008a]. En palabras de Germaná [2012: 57], esta propuesta implica la igualdad en las relaciones entre los sexos, la reciprocidad en las relaciones de trabajo, el autogobierno en las relaciones de autoridad, la armonía con la naturaleza y la interculturalidad. Precisamente la interculturalidad o diálogo de saberes es lo que posibilita la articulación de la nueva ciencia con las estructuras de saber de los pueblos subalternizados ante la perspectiva de lograr una forma más democrática, es decir, más igualitaria de existencia social.

DESARROLLO

El desarrollo es un proyecto del capitalismo en diversas vertientes, no solo en lo económico. Por ejemplo, se trata de un proyecto cultural, porque surge de la experiencia particular de la modernidad

europea y subordina a las demás culturas y conocimientos, que pretende transformar (modernizar) bajo principios occidentales para dejar atrás el tradicionalismo y el subdesarrollo. El desarrollo privilegia el crecimiento económico, la explotación de los recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta, e involucra una serie de principios: el individuo racional, no atado a ningún lugar ni comunidad; la separación de la naturaleza y de la cultura; la economía separada de lo social y lo natural; y la primacía del conocimiento experto por encima de cualquier otro saber, lo que llega a erosionar la diversidad humana y cultural [Escobar, 2009; Quintero, 2010].

La idea del desarrollo está anclada a la idea del progreso, y esta a su vez se basa en una concepción epistemológica caracterizada por el dualismo y el evolucionismo. Lo primero significa la separación de la realidad social en polaridades: “salvaje”-“civilizado”, “rural”-“urbano”, “atrasado”-“avanzado”, “tradicional”-“moderno”, de modo que las sociedades son clasificadas en “inferiores” y “superiores”, según hayan abrazado o no las pautas culturales, políticas y económicas de una modernidad específica, originada en Europa y basada en la racionalidad instrumental [Quintero, 2009; Quijano, 2000; Lander, 2000; Escobar, 2009; Espinoza, 2009]. Lo segundo, el evolucionismo, se entiende como que cada sociedad debe pasar de lo “tradicional” a lo “moderno”, asumiendo que solo hay un devenir histórico, lineal y ascendente, una evolución histórica de menor a mayor. Por tanto, cada sociedad, teniendo como espejo a Europa-Estados Unidos, debe buscar el “progreso” y el “desarrollo”.

IMAGINARIO SOCIAL

El imaginario social se refiere a un conjunto de ideas/imágenes que pueden asociarse a creencias o imágenes colectivas las cuales pueden hacer presente algo posible en el futuro, con lo cual el imaginario funciona como guía para la acción social. En palabras

de Castoriadis [1993]: “hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo inventado –ya se trate de un invento ‘absoluto’... o de un ‘deslizamiento’, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones– [...] En los dos casos se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real”.

IMAGINARIO HISTÓRICO

En el caso del imaginario histórico, se trata de un conjunto de ideas/imágenes que despliega un horizonte de futuro, como un tiempo nuevo para la existencia social y, de ese modo, es portador de un sentido nuevo de historia, total o parcial, radical o de superficie, muy diferente a un imaginario místico o mágico, que la trasciende [Quijano, 2001a]. Según este autor, hoy día, está emergiendo un nuevo imaginario histórico que tendría como elementos básicos la democracia como igualdad social, no solo como ciudadanía en el Estado-nación, sino como legitimación de la diversidad de la gente y de la heterogeneidad de sus creaciones; como liberación de la vida en sociedad respecto de cada una de las formas y de los mecanismos de explotación, de dominación, de discriminación; como descolonización y liberación del conocimiento y del imaginario; como la co-presencia de la igualdad, de la solidaridad y la libertad de las personas de todas las sociedades, tenderá a buscar y a producir otro universo institucional en el que pueda, realmente, ser expresada y defendida [Quijano, 2001b].

INTERCULTURALIDAD

Se trata de un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas, no solo económicas, sino en todos los ámbitos de existencia social, incluyendo los conocimientos y saberes, la

memoria ancestral, la relación con la naturaleza y la espiritualidad, entre otros. Respecto de las diferencias entre multi, pluri e interculturalidad, si bien los tres aluden al respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad, los dos primeros son solo términos descriptivos que sirven para indicar la existencia de múltiples culturas. El aspecto “multi” tiene un origen occidental que se da a partir de un relativismo cultural en el que no se consideran las interrelaciones y se oculta la existencia de desigualdades e inequidades sociales; en tanto que el aspecto “pluri” se usa más en América del Sur como reflejo de la particularidad y realidad de la región en la que los pueblos indígenas y afro-descendientes han convivido por siglos con blanco-mestizos, interrelación que tampoco está exenta de desigualdades. Por su parte, la interculturalidad es un proceso por construir, en el que se hace necesaria una transformación radical [Walsh, 2008b].

Por último, es importante considerar la necesidad de ir construyendo otras metodologías para la producción de conocimiento intercultural (diálogo de saberes), en relaciones sujeto-sujeto entre académicos y organizaciones sociales, entre ellas las de solidaridad económica y ruptura con el eurocentrismo. Así, en palabras de Germaná [2012: 57]: “en la actualidad, cuando el patrón de poder colonial/moderno se está erosionando, los intelectuales, en este periodo de transición, tienen la obligación de producir un pensamiento que sea a la vez intelectualmente riguroso, moralmente bueno y estéticamente bello”.

MEMORIA COLECTIVA

Se refiere a la forma en que los sujetos reconstruimos de manera colectiva el pasado, según las necesidades y circunstancias en que este es evocado. En este sentido, la memoria colectiva forma parte de la creación de significaciones imaginarias y sociales que dan sentido a lo vivido. Para Castoriadis, el imaginario social está constituido por una serie de significaciones sociales imaginarias en tanto *no se refieren ni a la razón ni a la lógica* [Castoriadis,

2002] sino que son creación social permanente, imaginación que hace emerger algo que no estaba y que no necesariamente tendría que estar del modo en que se hace: “Existe la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación. Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser” [Castoriadis, 2002: 95]. De esta manera, podemos pensar en la construcción de memorias colectivas como parte de un imaginario social que da sentido a las prácticas y los discursos y que al mismo tiempo adquiere sentido en ellas; es decir, este conjunto de significaciones sociales que confieren significado al mundo, pero al mismo tiempo, al ser estas significaciones producto de la *vis formandi* humana, adquieren sentido solo gracias a las prácticas y los discursos de sujetos insertos en un espacio y un tiempo particulares.

ORGANIZACIONES DE TRABAJO COLECTIVO Y SOLIDARIO

Se trata de organizaciones productivas asociativas que se caracterizan por: a) contar con una racionalidad que no persigue la ganancia ni la acumulación, sino el bienestar de sus integrantes; b) orientar su reproducción socioeconómica a partir de una interacción problemática entre reciprocidad y mercado; c) generar ingresos colectivos monetarios por medio de la venta de bienes y/o servicios, e individuales mediante la venta de productos (venta de fuerza de trabajo, por ejemplo), y también ingresos no monetarios (producción destinada al autoconsumo); d) tender a una distribución no desigual de los excedentes; y e) tomar decisiones productivas a partir de una relación de respeto y complementariedad entre sus miembros y con la naturaleza.

Además, sus prácticas sociales son totales, es decir, operan desde la totalidad social, sin separaciones tajantes entre las dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales. De este modo, actúan definiendo qué, cómo, cuánto y para quién producir,

considerando una relación de reciprocidad entre sus integrantes y con la naturaleza, así como decidiendo también respecto de: la infraestructura, los servicios básicos, la seguridad, la justicia, la elección de sus autoridades y la relación con el Estado [Marañón y López, 2010].

Un segmento de las organizaciones productivas no asalariadas o parcialmente asalariadas es lo que Razeto [1984, 2007] denomina “*economía popular de solidaridad*”, la cual se caracteriza por: a) su heterogeneidad organizativa; b) poseer conciencia de solidaridad y una estructura comunitaria de toma de decisiones; y c) una racionalidad socioeconómica orientada a satisfacer necesidades no solo económicas sino de vida. Coraggio [2007, 2009] plantea la existencia de una *economía del trabajo*, cuyo sentido principal será la reproducción de la vida humana y la superación de las formas de trabajo mercantilizadas. Para Singer [2007] la *economía solidaria* es una propuesta política de transformación social, en la que la institución organizativa básica sería la cooperativa y el agente histórico el cooperativista. Por último, Quijano [1998, 2007] plantea que la *economía popular* –parte del “polo marginal”– incluye a trabajadores que laboran de manera individual o en familia y se asocian en instituciones de producción y/o de mercado con el fin de proveer ingresos y/o abaratar el costo de la subsistencia de sus miembros, considerando: a) la reciprocidad (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo), b) la igualdad social y c) la comunidad (estructura colectiva y democrática de autoridad). Tales instituciones presentan una tensión entre patrones de reciprocidad y de mercado en la asignación de los recursos, siendo importante no tratar de invalidar las experiencias por lograr cierto peso en el mercado, sino considerar el balance global de dicha organización y su orientación predominante hacia uno de dichos patrones [Marañón y López, 2010].

RACIONALIDAD

La racionalidad se define como el fundamento de la acción social, que utiliza conceptos y razones que sustentan la actuación y

sus propósitos. El concepto de racionalidad se entiende como un sistema de razonamientos, valores, normas y acciones que conjuga medios y fines, y permite analizar la coherencia de un conjunto de procesos sociales que intervienen en la construcción de una teoría de la producción y la organización social [Leff, 2009].

RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

Tipo de racionalidad que fundamenta la acción con base en la valoración medios-fines. Por tanto, el criterio básico para definir si una acción es racional es la eficiencia de los medios contemplados, sin discutir si los fines son en sí mismos válidos. Lo único que importa es lograr los fines de la manera más eficiente posible, dejando de lado criterios éticos. A esta racionalidad no le interesa el tipo de fines que se elijan; únicamente tiene en cuenta la adecuación de los medios a los fines, y si la acción es coronada por el éxito se puede suponer que la elección de los medios ha sido apropiada. En suma, constituye una conducta racional [Germaná, 2002].

RACIONALIDAD ECONÓMICA

Se refiere al comportamiento racional de los llamados agentes económicos a partir del cual se establece qué necesidades son satisfechas y cuáles son pospuestas o ignoradas; quiénes y cómo las satisfacen, y cuáles son los bienes y servicios que serán empleados para ese propósito. Las decisiones y actividades derivadas de cada racionalidad económica se manifiestan de manera concreta como distribución de riqueza y asignación de recursos, mediante distintas formas de organización, tanto del proceso productivo como del intercambio y el consumo.

En el capitalismo, se entiende que un comportamiento económico es racional cuando se organiza para obtener un ingreso máximo del uso de los medios.

La teoría económica se fundamenta, en gran medida, en los argumentos de Adam Smith sobre el equilibrio natural de las motivaciones, en la cual la conducta humana se conforma principalmente por seis aspectos: egoísmo, conmiseración, deseo de ser libre, sentido de propiedad, hábito del trabajo y tendencia a permutar una cosa por otra. Estos factores representan, a su vez, los intereses del hombre. Todos los sujetos que buscan un beneficio propio buscan al mismo tiempo, conducidos por una mano invisible, promover un fin implícito: el bien común. En este sentido, la libertad humana es fundamental para que cada ser humano satisfaga sus intereses y se realice de manera natural [Salazar *et al.*, 2006].

RACIONALIDAD AMBIENTAL

La racionalidad ambiental implica un proceso de transformación complejo que abarcaría diferentes dimensiones: un nuevo sistema de valores, cambios sociales, culturales, económicos e institucionales: “La construcción de una racionalidad ambiental es un proceso de producción teórico y de transformaciones sociales. La racionalidad ambiental es una categoría que aborda las relaciones entre instituciones, organizaciones, prácticas y movimientos sociales [...] Este conjunto de procesos sociales [...] orienta las acciones para construir una nueva racionalidad social y para transitar hacia una economía productiva global” [Leff, 2009].

RACIONALIDAD LIBERADORA-SOLIDARIA

Se entiende como la racionalidad que retoma las promesas primigenias de la modernidad en tanto emancipación humana de la explotación y dominación, así como el establecimiento de la solidaridad-reciprocidad, propias de la matriz de sentido india-prehispánica, como el eje de integración social entre los hombres y con la naturaleza. En este sentido, se trata de superar la estrechez

de la racionalidad instrumental anclada en la relación medios-fines, por medio de la crítica del sentido mismo de los fines, articulando la ética, la búsqueda de la sociedad buena y justa, y la autodeterminación [Germaná, 2002]. La nueva racionalidad partiría del reconocimiento del “otro”, negado por la modernidad/colonialidad, y de la solidaridad y la reciprocidad como elementos fundantes de las relaciones sociales, la democracia directa como forma cotidiana de vivir en sociedad y la reciprocidad y corresponsabilidad con la naturaleza [Quijano, 2009], como se plantea en el “Buen Vivir” [Walsh, 2008a]. La nueva racionalidad sería, por un lado, “liberadora”, pues se orienta hacia la eliminación de la explotación y dominación, y, por otro lado, “solidaria”, ya que se basa en una relación igual entre las personas y entre estas y la naturaleza [Germaná, 1995].

RACIONALIDAD AGRÍCOLA

CAMPESINO-INDÍGENA

Las sociedades indígenas tienen un conocimiento ecológico local, colectivo, diacrónico y holístico. Los conocimientos adquiridos son transmitidos de generación en generación mediante el lenguaje oral. *La memoria es, por tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas tradicionales.*

La subsistencia de los campesinos está basada más en intercambios ecológicos (con la naturaleza) que en intercambios económicos (con el mercado) por tanto, ellos están obligados a adoptar mecanismos de supervivencia que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materia y energía. Por esta razón llevan a cabo una producción no especializada basada en el principio de la diversidad de recursos y de prácticas productivas. Esto da lugar a la utilización de más de una unidad ecogeográfica o de paisaje en el espacio productivo concreto; a ello se suman la integración y combinación de diferentes prácticas productivas, el reciclaje de materias, energía, agua y desechos, y la diversificación de los productos obtenidos de los ecosistemas. Este patrón

tiene lugar tanto en el espacio (comunidad, región) como en el tiempo (ciclo anual).

En el contexto de una racionalidad económica con predominio de los valores de uso, los productores están obligados a adoptar una estrategia que maximice la variedad de productos generados para proveer las necesidades de la unidad doméstica durante el año. El productor agrícola tratará de diversificar sus actividades y producción. En condiciones óptimas, el productor se desempeña como un estratega del uso múltiple, realiza el juego de la subsistencia por medio de la manipulación de los conocimientos geográficos, ecológicos, biológicos, genéticos (genes, especies, suelos, topografía, clima, agua, espacio) y de los procesos ecológicos (sucesión, ciclos de vida y movimiento de materias).

En resumen, los hogares indígenas tienden a realizar una producción no especializada basada en el principio de la diversidad de recursos y prácticas, lo que implica la utilización al máximo de todos los paisajes disponibles del reciclaje de materiales, energía y desperdicios, de la diversificación de los productos obtenidos y, especialmente, de la integración de diferentes prácticas: agricultura, recolección, extracción forestal, agroforestería, pesca, caza, ganadería y artesanía. Esta estrategia de uso múltiple estimula el desarrollo y multiplicación de sistemas productivos con buena parte de los atributos postulados desde la agroecología o la agroforestería [Toledo y Bassols, 2008].

RECIPROCIDAD

La reciprocidad se entiende no solo como una manera de controlar los flujos de mano de obra (trabajo) y de establecer los intercambios dentro de los grupos sociales, en la perspectiva de dar y recibir, sino como el valor social fundamental que crea humanidad [Temple, 2003]. Según Temple, la reciprocidad crea humanidad, porque el que da quiere que el otro le devuelva y así se genera un vínculo, el lazo social básico de integración social. La reciprocidad fue el lazo social integrador en el mundo prehispánico

latinoamericano y se mantiene presente en las prácticas sociales de los sectores populares, rurales (principalmente en las comunidades indígenas) y urbanos, con ciertas dificultades explicables por la desestructuración de sus mundos materiales y simbólicos y la penetración de las relaciones mercantiles y del individualismo. Cuando se pregunta a los productores indígenas qué es la solidaridad, ellos responden “todos somos uno”, expresión que tiene implícita la idea profunda e intensa de reciprocidad, entre las personas y con la naturaleza.

SUBJETIVIDAD

La subjetividad es un proceso de constitución de sentido que articula prácticas de subjetivación expresadas en modos de pensar y obrar y en discursos que proponen a los individuos modos de acción sobre sí mismos, tanto a nivel colectivo como a nivel individual, y a partir de los cuales se producen prescripciones heteroimpuestas y obligaciones autoimpuestas. Aníbal Quijano [2001b] plantea que el actual patrón de poder capitalista actúa a partir de una estructura de explotación y una estructura de dominación en la que el trabajo y sus productos son adoptados como el dispositivo articulador de mediación y regulación social por encima de cualquier otro, lo que conlleva el predominio de la matriz de sentidos y significaciones del orden capitalista, que reproducen la ideología que justifica el compromiso que los sujetos tienen con el capital. Por eso mismo, plantea el autor, el control de la subjetividad, que comprende el imaginario social, la memoria histórica y el conocimiento, es un elemento central de todo poder social [Quijano, 2001b].

UTOPÍA

Se entiende la utopía no como aquello que es irrealizable, sino como una forma de expresión de la subjetividad que “incorpora

la dimensión del futuro como la potencialidad del presente” [Zemelman y Valencia, 1990: 94] y pone de manifiesto un conjunto de significaciones sociales, un imaginario que permite la reformulación del pasado vivido y el futuro por vivir. De esta manera, la utopía articula en el presente el pasado y el futuro, proyectando un porvenir que se construye con la fuerza de la experiencia y la capacidad imaginativa y creadora de los sujetos. En la utopía vemos concentradas las expectativas de realización de nuevos mundos imaginados, de nuevos escenarios sociales y políticos, que respondan a lo que se ha esperado en el transcurso del tiempo. La utopía se convierte, en cierto sentido, en la cristalización de los proyectos, en la materialización de los sueños y las esperanzas.

BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, Cornelius (2002), *Figuras de lo pensable* (Las encrucijadas del laberinto VI), México, FCE.
- (1993), “El imaginario social” en Colombo, Eduardo (comp.), *El imaginario social*, Montevideo, Nordan-Comunidad.
- Coraggio, José Luis (2009), “Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina” en José Luis Coraggio (coord.), *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, CICCUS.
- (2007), “Introducción” en José Luis Coraggio (organizador), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira.
- Escobar, Arturo (2009), “Contra el neo (desarrollismo)” en *Impasse, Dilemas políticos del presente*, Buenos Aires, Colectivo Situaciones Ediciones.
- Espinoza, Roberto (2009), “Diversidad cultural y descolonialidad del poder y del saber” en Carmen Pimentel (coord.), *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*, Lima, Cecosam.

- Germaná, César (2012), “El pensamiento desde el Sur de los intelectuales críticos” en Julio Mejía Navarrete (ed.), *América Latina en debate. Sociedad, conocimiento e intelectualidad*, Lima, Universidad Ricardo Palma/Editorial Universitaria.
- (2002), *La racionalidad en las ciencias sociales*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNSMSM.
- (1995), *El “socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Ediciones Amauta.
- Godelier, Maurice (1976), *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, Siglo XXI.
- Lander, Edgardo (2000), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico” en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Leff, Enrique (2009), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.
- Marañón, Boris y Dania López (2010), “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad” en *Alternativ@s*, año V, núm. 66, México, Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio-RMALC, octubre.
- Quijano, Aníbal (2009), “Colonialidad del poder, sexo y sexualidad” en Carmen Pimentel (coord.), *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*, Lima, Cecosam.
- (2008), ““Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno”, en *Otra Economía-Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, núm. 2, <http://www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf>, 6 de mayo de 2010.
- (2007), “¿Sistemas alternativos de producción?” en José Luis Coraggio (organizador), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira.
- (2001a), “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en *Hueso Húmero*, núm. 38, Lima, Mosca Azul Editores, abril, pp. 3-16.

- (2001b), “Colonialidad del poder, globalización y democracia” en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Caracas, Venezuela, Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual.
- (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Perú, Mosca Azul-CEIS.
- Quintero, Pablo (2009), “Proyectos de desarrollo y prácticas de posdesarrollo en la cuenca media del río Pilcomayo” en Héctor Hugo Trinchero y Elena Belli (coords.), *Fronteras del desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*, Buenos Aires, Biblos.
- Razeto, Luis (2007), “La economía de solidaridad. Concepto, realidad y proyecto” en José Luis Coraggio (organizador), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira.
- (1984), *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago, PET.
- Salazar Barragán, Diana Marcela y Ciro Alfonso Serna Mendoza (2006), “Ética, medio ambiente y economía” en *Persona y bioética*, vol. 10, núm. 1, Colombia, Universidad de La Sabana, Facultad de Medicina, enero-junio, pp. 8-34.
- Temple, Dominique (2003), *Teoría de la reciprocidad*, La Paz, GTZ-UMSA.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria.
- Walsh, Catherine (2010), “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, en *Development*, 53(1): 15-21.

- (2008a), “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana”, en *Cuatro Intermedio*, Cochabamba.
- (2008b), “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado” en *Tábula Rasa*, núm. 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, julio-diciembre, pp. 131-152.
- Weber, Max (1998), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Ediciones Istmo.
- Zemelman, Hugo y Guadalupe Valencia (1990), “Los sujetos sociales, una propuesta de análisis” en *Acta Sociológica*, vol. III, Nuevos sujetos sociales, núm. 2, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, mayo-agosto, pp. 89-104.

Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales es una obra del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se terminó de imprimir el 20 de febrero de 2014. Se tiraron 500 ejemplares en Fuentes Impresores, Centeno 109, col. Granjas Esmeralda, 09810, México, D. F. La formación tipográfica estuvo a cargo de José Dolores López Sánchez; se utilizaron fuentes Simoncini Garamond Std, ITC Berkeley Oldstyle Std, Verdana de 11:13, 12:14.3, 13:14.3, 10:12, 9:11 y 8:10 puntos sobre papel cultural de 75 g. y los forros en cartulina couché de 250 g. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Héliida De Sales Y.